POLİTİKA ve HUKUK

üç aylık kitap dizisi 1

Hukuk, Politika, Marksizm — Vedat Aytaç

Marksizmin Şeytan Kovucuları — Selçuk Kozağaçlı

Burjuva Hukuk İdesi ve Politika Üzerine — Kazım Bayraktar

Marx'ın Ahlaki Realizmi — Alan Gilbert

Metotta Bir Devrim — Louis Althusser

Hukuk, Hukukçu ve Hukuk Kurumları Üzerine Saptamalar — Medeni Ayhan

Cezalandırma Aracı Olarak Kapatma ve Hapishane — Işık Ergüden

D.G.M.'de Avukat Olmak — Hüseyin Y.Biçen

Lukes'in "Marksizm"i ve Ahlak'ı — Ali Göymen

Savunmalar-1

Onbeşler Davası - Paris 1832

Blanqui

sonbahar 2000

POLİTİKA ve HUKUK ARAŞTIRMALARI TOPLULUĞU

İ Ç İ N D E K İ L E R

başlarken
3

Hukuk, Politika, Marksizm / *Vedat Aytaç*
5

Marksizmin Şeytan Kovucuları / *Selçuk Kozağaçlı*
15

Burjuva Hukuk İdesi ve Politika Üzerine /
Kazım Bayraktar
35

Marx'ın Ahlaki Realizmi: Mutçuluk ve Ahlaki İlerleme
Alan Gilbert
43

Metotta Bir devrim / *L. Althusser*
65

Hukuk, Hukukçu ve Hukuk Kurumları Üzerine
Saptamalar / *Medeni Ayhan*
79

Cezalandırma Aracı Olarak Kapatma ve Hapishane
Işık Ergüden
87

D.G.M.'de Avukat Olmak /*Hüseyin Y. Biçen*
93

Lukes'in "Marksizm"i ve Ahlak'ı / *Ali Göymen*
99

Savunmalar – 1
Onbeşler Davası / *Blanqui*
109

POLİTİKA ve HUKUK

Üç Aylık Kitap Dizisi 1
Sonbahar 2000

Yayına Hazırlayanlar:
Selçuk Kozağaçlı
Vedat Aytaç

İsteme Adresi:
Rastlantı Yayınları
Ziya Gökalp Cad. 11/501
06420 ANKARA
Tel: (312) 432 21 44

İletişim:
phat@hotmail.com

Baskı:
Burak Matbaacılık
Tel: (312) 255 09 94

Kasım 2000

ISBN 975 –97349-0-7

başlarken

Hukuki ideoloji ve hukuk normlarının devletin baskı aygıtlarına dayanarak işleyişinin verili toplum biçimlerinin yeniden üretilmesindeki rolü nedir?

Aydınlanma düşüncesinin, toplumu, ikisi de birey temelinde olmak üzere rasyonalist ve ampirisist yoldan açıklama girişimleri ile, ikiyüzelli yıllık burjuva politik pratiğinin, hukuk felsefesi alanında normativist ve sosyolojik hukuk anlayışları biçiminde yansıması bu alanda egemenlikleri; toplumu, maddi üretim biçimini temel alarak açıklama iddiasındaki Marksizmin, verili üstyapı açıklamalarının "yetersizliği" iddiaları karşısında, yukarıdaki soruya verilecek cevap önem kazanmaktadır.

Burjuva hukuk ideolojisinin, genel "burjuva bilgi teorisi"ne paralel olarak, "birey", "eşitlik", özgürlük", "adalet" gibi soyut felsefi kategorileri işleyerek oluşturduğu, "hukuk devleti" ve "demokrasi" kavramları; politik alanda ezilenlerden yana olduğunu iddia eden hukukçuların da diline dolanmıştır.

Kendilerini Marksist, sosyalist, devrimci olarak adlandıran hukukçuların da, artık uzun süredir aynı kavram ve kategorileri politik anlamlarıyla ifade etmekten öte büyük bir aymazlık içinde

sahiplendikleri; bu terimlerin içerildiği genel bilgi teorisinin esareti altına girdikleri görülüyor.

Politika ve Hukuk, söz konusu edilen "burjuva bilgi teorisinin" karşısında, materyalist bir bilgi teorisini temel alan bir tartışma ve mücadeleyi önüne koyarak yayın hayatına giriyor.

Politika ve Hukuk, işaret edildiği gibi bu alanda, "burjuva bilgi teorisi"nin karşısında, kararlı bir cephesel tavır içinde olacak. Hukuki ideolojinin terim ve normlarını, ancak pratik-politik bir anlama sahip olduğu oranda dikkate alacaktır. Kavramsal sistematiğini ise, anılan bilgi teorisinin dışında bir yerde kuracaktır.

Bilindiği gibi, materyalist bir bakış açısı kategorik ayrım halkalarını hukukun içinde değil, dışarıda maddi hayatın üretiminde aramak zorundadır.

Toplum, maddi hayatın üretim biçimi tarafından belirlenmiş bir kategoridir. Hukuk toplumun kurucu ögesi olamaz.

Kuruculuk atfedilen felsefi ve hukuki kategorilerin, ezilenlerin gerçek hayatlarında sıfıra yakın değerde olduğu, politik pratikleriyle binlerce kanıtlanmış bir olgudur. Bu nedenle ezilenler için olup bitenler gün gibi açıktır.

Politika ve Hukuk, bir "hukukçu" dergisi değildir. Aksine bu isim altında felsefi idealizmin kategorilerini sahiplenenleri, esaretlerine son vermeye çağırıyor.

Politika ve Hukuk, iki yılı aşan bir zamandır, devletin baskı aygıtları karşısında devrimcileri savunan ve farklı bir pratik sergileyen hukukçular tarafından hukuk alanında varlığını hissettiren teorik bir boşluğa karşı kişisel çabaların, kuvveden fiile geçmesidir. Aynı boşluğu hisseden tüm katkılara açıktır.

HUKUK, POLİTİKA, MARKSİZM

Hukuk Üzerine Teorik Bir Çalışma İçin Ayrım Halkaları

Vedat AYTAÇ

Hukuku ve toplumu, bilme'nin konusu yapmayı düşünen bir çalışma, önce bir 'bilgi teorisi'nin felsefe nesneleri ile karşılaşır: *Özne, nesne, özgürlük, irade, birey vb.* Bunlar, "egemen burjuva klasik felsefesinin temel taşlarıdır" ve bu alan, Althusser'in deyimiyle, başka bir bilim felsefesine (epistemoloji) sahip olması gereken Marksistler için başa çıkılması gereken tuzaklarla doludur. Ete kemiğe bürünmüş bir fani olan Marksizmin kurucusunun da, hiç değilse başlangıçta (Bazı Marksistlere göre daha sonra da) söz konusu felsefe nesneleri ile uğraştığı biliniyor ama, onu Marksizmin kurucusu yapan şey, sözünü edeceğimiz tarih felsefelerinden kopuşunu sağlayan şeydir: Epistemolojik Kopuntu.

Althusser, Marx'taki kavramlarda yer değiştirmeyi ısrarla vurguladı:

> "Tarih felsefelerinin insandan, iktisadi özneden, gereksinimden, gereksinimin dizgesinden, uygar toplumdan, yabancılaşmadan, hırsızlıktan, haksızlıktan, tinden, özgürlükten söz ettikleri yerde - hatta 'toplum'dan söz ettikleri yerde- Marx, üretim biçiminden, üretici güçlerden,

> üretim ilişkilerinden, toplumsal kuruluştan, altyapıdan, üstyapıdan, ideolojilerden, sınıflardan, sınıf savaşımından, vb. sözetmeye koyuldu. Bundan Marksist kavramlar dizgesiyle Marksizm-öncesi kavramlar dizgesi arasında (hatta klasik siyasi-iktisat olgusunda bile) süreklilik ilişkisi bulunmadığı sonucunu çıkardık." [1]

Althusser'in vurgusunun, toplumsalın herhangi bir veçhesini "nesne" edinen her teorik çalışmada, günümüz Marksistleri için elverişli olmaya devam ettiğini iddia edeceğiz. Tarih felsefelerinin felsefe nesnelerini[2] ileri sürerek, karşımıza çıktığı her yerde, bilgi nesnelerinden bahsedeceğiz.

Marksizmin sorunlu alanları olduğunun farkındayız. Marksizmin krizi yeni bir olgu değil. Yıllar öncesinden Batı Marksizmi tarafından ilan edildi.[3] Ekim devrimi ardından yaşanan tarihsel pratik, politik Marksizmin okullu parçalanmışlığı o dönemki tartışmaların eksenini belirliyordu. Althusser, For Marx'taki makalelerinin o dönemdeki teori içi konumlanışlara, özellikle bu tartışmaların ortaya çıkardığı "Marksist hümanizme" bir saldırı olduğunu belirtiyor.[4]

Sorunlarla Marksist olarak ve Marksist kalarak ilgileniyoruz.

---

[1] L. Althusser, "Genç Marx'ın Evrimi Üzerine", **Özeleştiri** Ögeleri, Çev.: Levent Targu, Belge Yay., İstanbul 1991, s. 66.

[2] Felsefenin nesnesi yoktur. Felsefe nesnelerinden söz edilebilir.

[3] Batı Marksizmi içinde 1970'li yıllarda yapılan tartışmalar, Türkiye'de 1980'deki politik yenilginin ertesinde yayınlanmaya başladı. Bkz. L. Althusser vd., Devrim **Sonrası Toplumlarda İktidar ve Muhalefet**, Çev.: Ayhan Özkan, Metis Yay., İstanbul 1984; A. Gunder Frank vd., **Uluslararası Dünyada Sosyalizm Konferansı 21. Yüzyıl Eşiğinde Sosyalizm**, Çev.: Yılmaz Öner, Görgün Taner, Ferde Koç, Zeynep Neşe, Belge Yay., İstanbul 1989.

[4] Althusser, "Alman Okuyucuya", Toplumbilim/3 Karl **Marx Özel Sayısı**, Çev: Sinan Köseoğlu, İstanbul 1995, s.13.

Günlük hayat pratiğimizin önemli bir bölümünü, hukuk alanında yaşıyor olduğumuzdan (kendimizi meslekten hukukçu saymıyoruz), ve bulunduğumuz alan burjuva hukuk felsefesinin kavram ve kategorilerinin işgali altında bulunduğundan, hukuk ve hukuki ideoloji, bir pratik olarak politika ile ideoloji olarak hukuk, zorunlu olarak çalışma nesnemizi oluşturuyor.

Politik olguların her ortaya çıkışında, yoksul ile varsılın; politik militanla devletin; işçi ile patronun karşı karşıya geldiği hemen her olguda, hümanizm, insan hakları, hukuk devleti, evrensel hukuk ilkeleri gibi kavramların, ne kadar veciz biçimde dile getirilirse getirilsin, davayı kazanmada pek işe yaramadığını, politika ile birazcık ilgilenen hukukçular bilirler. Ama çok uzun yıllar meslekte cübbe eskitmiş hukukçularımızın büyük çoğunluğunun, söz konusu kavramların peşinde, en vecizini dile getirmek üzere yarıştığını görmek için, hukuk dergilerine şöyle bir göz atmak yeter.[5]

Bu nedenle, politik anlamlar içermediği sürece, tuzak içeren burjuva ideolojik kavramlardan uzak durmaya gayret edeceğiz. Ya da başka bir deyişle düşüncemizi tuzaklardan sakınacağız.

Şimdi ayrım halkalarını kurmaya başlayalım:

Hukuk ve Hukuki İdeoloji Karşısında Marksizm

Hukuk, kendi ideolojisiyle bir bütün oluşturur. Bu durum, olgular karşısında ne zaman hukukla, ne zaman hukuki ideoloji ile karşı karşıya olduğumuzu bilmeyi zorlaştırır. Hukuk normlarının çoğu zaman,

---

[5] Baro dergilerinde, "hukuk devleti" ve "hukukun üstünlüğü" baş tacı. Çağdaş Hukuk, İnsan Hakları Bülteni dergileri, "insan hakları", "evrensel hukuk" gibi temalarını aynı anlayışlarla işliyorlar. Söz konusu kavramların politik pratik içinde, politik anlamlarıyla işlenmesine ve burjuvazinin kendi ideolojisine aykırılıkla eleştirilmesine Marksist olarak itirazımız yok. Bu kavramların, politik anlamları aşılarak, kaygısızca kullanılmasına muteriziz.

nesnel bir olguyu, zorunlulukla (başka türlü olamaz biçimde) düzenlediği, ideoloji içermediği ya da tersi kabul edilir. Ama yine de ikisi bir ve aynı değildir.

> "Hukuk yalnızca bir kurallar, yani bireylerin uyduğu maddi yaptırımlar sistemidir. Hukuk ideolojisi bu yaptırımı, insanın doğası ve genel olarak toplumun ihtiyaçlarında varolan doğal bir gereklilik biçiminde sunarak yorumlar ve doğrular. Hukuk, pratikte, sınıfları "tanımaz", yani yalnızca "özgür" ve "eşit" *bireylere* yönelen kuralları düzenleyip, bu kuralların saygıyla karşılanmalarını sağlayarak sınıf ilişkilerinin sürdürülmesini mümkün kılar. Hukuk ideolojisi ise, toplumsal düzenin sınıfların varlığına değil fakat hukukun seslendiği bireylerin varlığına dayandığını "kanıtlar". Hukuk ideolojisi, devletin hukuki tasarımında doruk noktasına ulaşır."[6]

Balibar'ın bu paragrafında ayrım halkalarının ilkine ulaşıyoruz. Hukukun ortaya koyduğu kural ve yaptırımları, hukuki ideoloji yorumluyor, doğruluğunu iddia ediyor ve kanıtlıyor. Burjuva filozofları, insanın "doğa halini" keşfetti. Bir kısmı doğa halindeki insanın "kötülüğü" varsayımından (Locke, Hobbes); bir kısmı ise "iyiliği" (Rousseau) varsayımından hareket ettiler, fakat aynı noktada birleştiler ve yine bir varsayım olan "toplum sözleşmesi"ni buldular. Diğer taraftan siyasal iktisadı "nesne" edinen klasik burjuva iktisatçıları da, "Robenson Crouseau"da, burjuva bireyini buldular. Tümünün teorik ideolojinin, "ideolojik nesneleri" ile akıl yürüttüğünü, Marx'ın teorik nesnesi üzerindeki çalışması sayesinde, apaçıklıkla görüyoruz.

Hukuk ideolojisi, sınıfları tanımayan, "özgür" ve "eşit" bireylerin (öznelerin), hak ve görevlerini (her hak, hukuk öznesine yükümlülük yükler) düzenleyen

---

[6] E. Balibar, **Proletarya Diktatörlüğü Üzerine**, M. A. Akay, Pencere Yay., İstanbul 1990, s. 48.

hukuk kuralının, toplumsal düzenin, haklara ve görevlere sahip her bireyin (devlete ve öteki birey özneye karşı) güvenliğinin sağlanması bakımından zorunlu olduğunu vazeder. Hatta, öznelik verdiği bireyi, genel güvenlik için haklarının bazılarından vazgeçmeye, özgürlüklerini sınırlamaya ikna eder.

Hukuk ideolojisinin, Kamu hukuku - özel hukuk, ayrımı burada devreye girer ve kamusal alanda "kamu yararı", "genel güvenlik"in sağlanması, "genel fayda" gibi gerekçelerle sınırlanan özgürlüklerin, özel alanda, öznelikleri tanınmış bireyler arası ilişkilerde tam olarak varolduğu iddia eder. Bireyler arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan ihtilaflarda da, haklılığına mahkeme aygıtları vasıtasıyla karar verilenlere, "kamusal gücü" kullanma yetkisini vererek daireyi tamamlar.

Burjuva hukuk normları karşısında, toplumun tüm çatışkı ve çelişkileri adeta erir, ilk kez burjuva düşünürlerce ortaya konan sınıf ve sınıf mücadelesi kavramları da sözü edilen "bilgi teorisi" içinde hapsolunur. Burjuva toplumdaki ilişkiler, bireyden bireye, bireyden topluma "sözleşme" ilişkileri haline gelir. Çelişkilerin çözümü, hukuki bir sorun olarak ortaya konur.

Politik olgu ve çatışmalar karşısında, burjuva ideolojisi kategorik karşıtlıklar üretmeye başlar: çeşitli politik biçimler karşısında (barışçı siyasal mücadele, şiddete dayalı siyasal mücadele biçimleri arasında; legal olanla illegal olan arasında, demokrasi ile diktatörlük arasında) mutlak kategorik duvarlar örmeye çalışır:

> "Burjuva hukuk ideolojisi böylece görülmemiş bir dolap çevirir: Hukukun kendisinin hukukun kaynağı olduğunu ya da aynı şey demek olan, demokrasiyle (genel olarak) diktatörlük (genel olarak) arasındaki karşıtlığın mutlak bir karşıtlık olduğunu açıklar, durmak bilmeden, kendisini ve özellikle kitleleri (onlara, bunun tam tersini

öğreten mücadele deneylerine karşı) buna inandırır."[7]

Bu inandırmaya karşı, Marksistler de şerbetli değil. Marx'ın eserindeki kopuşun dikkate alınmadığı her teorik-politik konum, bir zafiyet olarak Marksistleri yukarıda sözü edilen "burjuva bilgi teorisi"ne geri gönderiyor. Marksist belirleme anlayışına "son kerte"nin eklenmesi böyle olmuştur. Üstyapının bağımsızlık iddiaları karşısında, Marksizmin diğer kurucusu Engels, geri çekilerek direndi:

> "Ekonomik ilişkilerin hukuk ilkeleri biçiminde yansıması da ötekiler gibi tersyüzdür: Bu yansıma, onun bilincine vararak hareket eden kişi olmaksızın devam eder; hukukçu, apriori önermeler çerçevesinde davrandığını düşünür; oysa o önermeler gerçekte yalnızca ekonomik yansımalardır; bu nedenle her şey başaşağıdır. Ve bu tersyüzlüğün farkına varılmadığı sürece, ideolojik bakış dediğimiz şeyi oluşturduğu, karşılık olarak ekonomik temeli etkilediği ve belli sınırlar içinde değiştirebildiği, çok açık görünüyor. Miras hakkının temeli, ailenin gelişme düzeyinin aynı olması koşuluyla, ekonomik bir temeldir. Ama örneğin İngiltere'de miras bırakan kişinin mutlak özgürlüğünün ve Fransa'da miras bırakan hakkında uygulanan sert ve çok ayrıntılı sınırlamaların, yalnızca ekonomik nedenlerden ileri geldiğini kanıtlamak yine de çok güçtür. Ama onlar da karşılık olarak ekonomik alan üzerinde çok dikkate

[7] A.g.e., s. 50.

> değer bir etki yaparlar; çünkü mülkün dağılımını etkilerler."[8]

Aynı mektubun sonlarında, Barth'ın "ekonomik hareketin siyasal yansımalarının, bizzat bu hareket üzerindeki bütün tepkisini neredeyse yadsıdıkları" yönündeki iddiasını, donkişotlukla suçluyor ve Marx'ın 18 Brumaire'ine ve Kapital'ine bakmasını öğütlüyor.[9] Marksizm'e pozitivizm iddiasıyla saldırılar, Engels'i belirleme ilişkisini "son kerteye" ertelemeye götürecektir.

Üstyapı ögelerinden biri olan hukuk'un "giderek" ekonomik durumu daha az yansıttığı ve kendisiyle çelişmeyen içsel olarak tutarlı bir bütünlük kazandığı fikri, toplumsalın bağımsızlığını ilan eden kalan çalışmalara ilham vermiştir. Toplumsal düzlemde yeni kurumlar ve yeni yaşam tarzlarının ortaya çıkışı(nı) bir "keşif" değil, etkin bir oluşturma olarak tanımlayan, Castoriadis, dayanakları arasında Engels'in alıntılanan mektubundaki bir paragrafa işaret eder.[10] Castoriadis'in Marksizm üzerinden imgesele dayanan toplum "oluşturması", burjuva hukuki ideolojisi tarafından çok önce kurulmuştu. Burjuva toplumunun hukukiliğini ilan ederek.

Burjuva hukukiliğinin yarattığı sahte apaçıklıklar[11] karşısında daha az hukukçu, daha çok Marksist olmak zorundayız. Bunların hayali çözümler altında örttükleri gerçek sorunlarla uğraşmak durumundayız.

Marx, 1849'da Ren Bölgesi Demokratlar Komitesi Davasındaki duruşmada ilan etti:

> "Toplum yasaya dayanmaz. Tersi bir görüş, hukuki bir kuruntu, bir safsata olur... Burada elimde tutmakta olduğum 'Code

---

[8] Engels'ten Conrad Schmidt'e Londra 27 Ekim 1890, Marx-**Engels, Seçme Yazışmalar 2 (1870-1895)**, Çev.: Yurdakul Fincancı, Sol Yay., Ankara 1996, s. 243.

[9] A.g.e., s. 245.

[10] Castoriadis, **Toplum İmgeleminde Kendini Nasıl Kurar?/1. Cilt: Marksizm ve Devrimci Kuram**, Çev.: Hülya Tufan, İletişim Yay., İstanbul 1997.

[11] Deyim Althusser'e aittir.

> Napeleon' (Fransız Medeni Kanunu) modern burjuva toplumunu yaratmış değildir. Tersine 18. yüzyılda oluşan ve 19. yüzyılda gelişen burjuva toplumu, bu kodda salt yasal anlatımını bulmaktadır. Toplumsal ilişkilere ayak uyduramadığı anda, salt bir kağıt parçası olarak değer taşıyacaktır." [12]

1859'da Katkı'nın önsözünde açıkladı:

> "Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de, ne kendilerinden, ne de iddia edildiği gibi insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağı, tam aksine, bu ilişkilerin köklerinin Hegel'in ... 'sivil toplum' adı altında topladığı maddi varlık koşullarında bulundukları, ve sivil toplumun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı." [13]

Marx, teorik dizgesinde ve çalışmalarında bu iddiaların tersini hiç vurgulamadı. Marx'ın ortaya çıkardığı tarih bilimi ile, "bilgi teorisi" olarak karşımıza dikilen felsefi ideolojiler arasındaki epistemolojik farkı (ayrımı) her zaman gözetmeliyiz.

Hukuk ve Politika

Burjuva ideolojisi, yeni yaşam tarzlarının ve toplumsal kurumların maddi temelden, maddi hayatın üretim biçiminden bağımsız olarak, doğadan farklılaşmış 'insan'ın yaratıcılığından ortaya çıktığını iddia eder. İnsanlar arasındaki ilişkilerin, ahlaki ve hukuki temelde açıklanabileceğini savunur.

Burjuva Hukuk ideolojisinin başlıca sorunu, toplumsaldaki insan faaliyeti olarak politikanın hukukileştirilmesi olmuştur. Burjuva hukuk anlayışı, kapitalizm öncesi toplum biçimlerindeki "zümrelere" ve "kastlara" dayalı siyasal örgütlenmenin karşısına, "her insan"ın eşit haklara sahip, özgür bireylere dayalı bir siyasal örgütlenmeyi koymuş olmakla övünür.

---

[12] Marx/Engels, Devlet ve Hukuk, Der. ve çev.: Rona Serozan, May Yay., İstanbul 1977, s.77.

[13] Marx, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, Çev.:** Sevim Belli, Sol yay., Ankara 1993, s.22-23.

Sorun, hakların kötüye kullanılmasından doğacak sosyal sorunlara çare bulma sorunudur.

Hukuki ideolojinin yukarıda değindiğimiz "mutlak karşıtlıklar" dizgesi burada işe yarar: İktidar ve Politika sınırlanmalıdır. Kuvvetler ayrılığı mitosu,[14] iktidarın sınırlanmasında ve paylaşılmasında önemli bir pratik ve ideolojik işlev yüklenir. Politikanın hukuka dayanmayan biçimleri, aynı karşıtlıklar temelinde 'mutlak' olarak reddedilir.[15] Politika, hukuki bir alana hapsedilir.

Marksizm, bilim/felsefe/politika epistemolojik bütünlüğü, teori/politika/pratik ontolojik bütünlüğünden oluşur. İşçi ve ezilenler hareketi ile ilişkilenen diğer teorilerden farkı da buradadır. "Bilimin ve genel olarak teorinin etkilerinin yokluğunda ideoloji, ezilenler bakımından ütopya olur ve ütopya da, ezilenler ve sömürülenleri politika-dışı bir radikalliğe iter."[16] Başka bir ifade ile, politika dışı bırakır.

Burjuva hukuk ideolojisinin, hukuki ve politik biçimler arasına koyduğu ideolojik karşıtlık, Marksizm tarafından kabul edilemez. 'Barışçı' politik biçimlerle, şiddet içeren politik biçimler arasında iddia edildiği gibi kategorik bir fark yoktur. Hangi politik biçimlerin işleyeceği, politikanın nesnesi olan "an"ın gereklerine göre belirlenir. Politika bir güçler ilişkisidir. An'a ilişkin oluşu onu, esnek kılar.

İdeolojiden hareketle ortaya konan ciltler dolusu politika teorisi, bir generalle yapılan söyleşide söylenen sözle tuzla buz olur: "Darbenin hukuku yoktur. Muvaffak olamayan kelleyi verir."[17]

---

[14] Althusser, Politika ve Tarih, Çev.: Ömür Sezgin, V yay., Ankara 1987, s.68-75.

[15] Politikanın hukuka dayanmayan biçimleri istisna olarak korunur. Kamu yararı ve kamu güvenliği söz konusu olduğunda, devlet bu 'istisnai" haklarını kullanır.

[16] M. Kayaoğlu, "Marksist Politikanın Teorik Öncülleri", Teori ve Politika/1, s.15.

[17] Necdet Üruğ'la Söyleşi, **Radikal,** 3 Temmuz 2000.

"Politikanın alanı oynak, geçici ve iğretidir. Politikada yarın doğası gereği belirsizdir. ...Politika, belirsizlik, geçicilik kaosunda kendi belirlenmişliğini (taktik) her an ve an yeniden kurar. O biliminki de dahil, (somut olarak karşı politik güç, sınıf ve taktik olmak üzere) her türlü belirlenimden azade olmak ister. Taktik işlemi, doğası gereği, soyut olarak kazanma olasılığı eşit olan atlardan birine, ama sadece birine oynamaktır. Bütün atlar seçilmiş ve size oynayacak at kalmamış ya da kötü at kalmışsa, politik olanın kategorik olarak dışına düşmüşsünüzdür demektir."[18]

Politikanın yukarıda alıntılanan nitelikleri, onu hukuk ve hukuki ideolojiden ayırma imkanlarını veriyor. Politik olanın, hukuk tarafından kutsanmaya ya da icazet almaya ihtiyacı yok. Politik olan referansını, içinde bulunduğu "an" dan alıyor.

***

Üstyapının ögeleri olan, ideolojik, politik, hukuki yapıları nesne edinen bir çalışmanın önüne kendimizi koymuş bulunuyoruz. Marksist teorinin en sorunlu alanlarından birinde olduğumuzun farkındayız. Marksizm alanında yer alan, tüm politik ve teorik çabalarla etkileşim içinde olmaya çalışacağız.

[18] M. Kayaoğlu, a.g.e., s. 14. Kayaoğlu, aynı yerde "Bir ara düzlemde Marksizmin, politik arenada teorik olarak edinilmeden, ideolojik ve doktriner bir edinime konu olduğunu, pratik-politik Marksizmin ortaya çıktığı"nı söylüyor.

MARKSİZMİN ŞEYTAN KOVUCULARI

"Mevcut sınıf tahakkümünün yerini, sonuçta kendi kendisini yıkacağı ve böylece nihai olarak sınıf tahakkümüne son vereceği umuduyla, bu en son ve dolayısıyla en açık, en vahşi sınıf tahakkümü, proletaryanın tahakkümü alacaktır. Bunun iblisin yardımıyla şeytanı defetmek olduğunu söyleyebiliriz...

G.Lucaks[1]

Selçuk KOZAĞAÇLI

"Şeytan kovmak için iblis çağırmak" korkutmacası; "*Ahlaki Bir Sorun Olarak Bolşevizm*" makalesinin öncesinde ve sonrasında çokça taraftar bulmuştur.[2] Sorun şöyle formüle edilebilir; "Nihai ve mutlak bir

---

[1] G. Lucaks, "*Ahlaki Bir Sorun Olarak Bolşevizm*", *Szabadgondolad* (Özgür Düşünce) dergisinde yayınlanmış makale, Teori ve Politika/11, sayfa 82. vd.

[2] Lucaks'ın kendisinin bu makalenin hemen ardından farklı bir politik pozisyona -komünist parti üyeliğine- ve bu makalede söz edilenden oldukça farklı birkaç teorik pozisyona çekildiğini hatırlatmak yararlı olacaktır. Makalenin tarihi 1918'dir. Lucaks'ın bir sonraki adımı için Josef LENGYEL'in tanımıyla "Tolstoy Damgalı Ahlak Sosyalizmi" denmiştir. Yine henüz 1922'de *Unser Weg* (Yolumuz) dergisinin Mart sayısında İlona DUCZYNSKA, Lucaks'ın bir zamanlar kendisine şöyle dediğini yazar : *"...komünist ahlak, en yüce görevin kötüyü omuzlamak olduğunu söyler. Bu, devrimin bizden istediği en büyük özveridir..."*. Aktaran Fritz J. RADDATZ, LUCAKS, Çev: Ender ATEŞMAN, Alan Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 27 vd.

'iyi' olarak sınıfsız toplumun (ve aynı anlama gelmek üzere *Özgürlük* ve *Adaletin*) var edilmesi yolundaki devrimci faaliyetlerin ahlaki ölçüleri olmalıdır. Kötü ile iyiye varılmaz. 'İyi' sadece kendisi ile değil araçları ile de tanımlanabilmelidir. Onu elde etmek için kullandığımız yollar ve araçlar –eğer sonuç elde edilebiliyorsa- 'iyinin doğasına ait' olmak zorundadır..."

Ahlakçılık, bir ahlak felsefesi (etik) ile ilintili olmak iddiasıyla diğer tikel pratik tutumlardan ayrılır. Ahlakçı pratiğin zaman zaman birbirinin tam karşısından konuşan özgül örneklerini inceleme konusu ederek, bunların ortak nesep iddiasında bulunabileceği Marksist bir Ahlak Felsefesi'nin mümkün olup olmadığını tartışmak mümkündür.

Bu, her halde felsefi bir konumdur.[3]

Tarihe bir amaç yükleyen ve tarihin –varsayılan- "birey" veya "sınıf" öznelerine, amaca ulaşılması için davranış biçimleri öneren bu konumun, felsefi idealizm içerisinde sınıflandırılması açık bir zorunluluktur.

Bu, çoğu halde -aynı zamanda- politik bir konumdur.

En tanınmış şekli olan iktidarın avadanlığında asılı ahlakçılık, "ahlakın politik programa referans yapılması" diye tanımlanabilir. Statünün, "en yüksek ahlakın maddeleşmesi" olarak savunulması ve muhaliflerin bu yüksek ahlaka ihanetle suçlanmasını desteklemek üzere kullanılır.

Ahlakçılığın "iktidar versiyonu" en dişli düşmanını Liberal Eleştiri'nin şahsında bulur. Liberalizmin, yukarıda sözü edilen temel felsefi konumla hiçbir *kuramsal* sorunu olmamasına rağmen, "iktidarın ahlaki temelleri" için, acımasız bir kırbacı vardır. "Ahlaki çabaların ahlaka aykırı sonuçları..." diye tanımlanan

---

[3] Felsefidir çünkü farklı ideolojik imkanların üzerini örtebilir. Örneğin ikincisi ideolojik olarak "ilerlemeciliği" reddettiği için aralarındaki büyük bağlam farkına rağmen, bir başka konuma; postmodern literatürün "Medium is the message" (araç amaçtır/ onu belirler, onun kendisidir) önermesine benzerliği dikkat çekicidir.

bu pozisyon şöyle eleştirilir; "İnsanların ortak somut amaçlarda anlaşmak zorunda olmaksızın ve sadece soyut davranış kurallarına bağlı olarak barış içinde yaşamaları ve bundan karşılıklı olarak yararlı çıkmaları imkanı, insanoğlunun şimdiye kadar yapmış olduğu belki de en büyük buluş idi..."[4] Hayek; "tedavi edilebilir kusurları" bulunmasına rağmen; kapitalizmin bu büyük buluştan türemiş ve gelişmiş olduğu düşüncesindedir. Şikayet ise oldukça açıktır. *(...totaliteryan yönelimlerde var olan)* "...ortak amaçların birleştirdiği küçük gruplardan kalmış ve tutarlılıkları bu gruplara bağlı olan değerler; Açık Toplum'daki büyük sayıda insanın barışçı birlikte varoluşlarını mümkün kılan değerlerden sadece farklı değildir fakat çoğu zaman bunlarla bağdaşmazlar da..."[5] Veya kısaca; bunlar "...totalitarizmin Truva Atı'dır..."[6]

Sosyalist iktidar programlarının uygulanmasından kaynaklı çeşitli güçlüklerin (iç veya dış savaş, olağanüstü rejim uygulamaları, refah düzeyinde konjonktürel değişmeler, üretim-tüketim çeşitliliğinin azalması, vb.) beraberinde kitlesel-politik hoşnutsuzluk getirmesi alışılmadık bir sorun değildir. Ancak; yukarıdaki iddiaya eleştiri niteliği kazandıran, iktidar programıyla sadece bir sosyo-ekonomik/politik yönelimin değil, "**maddeleşmiş** yüksek bir **ahlakın**" da uygulandığının iddia edilmiş olduğu örneklerin gerçekten çokluğudur. İktidar pratiklerinin "ahlaki eleştirisi" ve iktidar pratiklerinin "ahlakçılığının" eleştirisi iki farklı imkandır.

Kendisini sosyalist iktidarlar ile ortak hiçbir üst metne bağlı görmeyen liberal eleştirinin bu iki farklı imkan arasından ikincini tercih etmesi felsefi bir zorunluluktur. Burada; adı geçen iktidar uygulamalarının hiç ya da iddia edildiği gibi yaygın veya şedit olmadığı yönündeki reel-politik savunmayı harekete

---

[4] Friedrich A. HAYEK, Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük, Çev: Mustafa ERDOĞAN, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Genel Yayın No: 345, Sosyal ve Felsefi Eserler Dizisi: 43, İstanbul, Aralık 1995, s. 182

[5] HAYEK, a.g.e., s. 182.

[6] HAYEK, a.g.e., s.181.

geçiren "ahlaki" eleştiriden tamamen farklı bir kategori karşısında bulunmaktayız.

Liberal eleştirinin tercih ettiği imkan; değersiz olmasına rağmen maalesef sahicidir. [7]

"Ahlakçılığın Eleştirisi" kadar cesur ve sistemli yürütülmesi mümkün olmamasına rağmen, "Ahlaki Eleştiri" de maddi bir vakıadır. Bu kere, ahlaken ihanet edildiği iddia olunan ortak üst metine dayalı bir pratiğe muhalefet edilmektedir. Orwell'ın *Hayvanlar Çiftliği*'nde; ahır duvarına yazılmış "devrim kanunlarını" tahrif ederek *ihanet eden* domuzları "ahlaksızlıkla" suçlaması ikinci türün karakteristik temelidir. "Balinanın Dışından" Stalinizm eleştirileri ve sosyalist hümanizm külliyatı bu cümledendir. "Komünizm'in Kara Kitabı" her dile çevrilebilir.

Oysa, sorunun bir başka yerden kritiğinin mümkün ve gerekli olduğu söylenmelidir. Bugün, özellikle "demokrasi", "özgürlük", "temel haklar" ve "adalet" konularında, Marksizmin ahlaki bir vazı olup olmadığı ve bunu da içine almakla birlikte daha geniş anlama gelmek üzere, bir ahlak felsefesine (etik) sahip

---

[7] MORENO'nun en az sahicisi kadar "keyif veren" liberal bir kinayesinde **değersizlik** daha da sıratmaktadır; "Biz size, bize muhalefet etme hakkını tam olarak veriyoruz. Baskıyı, ancak ulusal demokratik anayasaya karşı ayaklanırsanız; örneğin yasadışı grevlere, fabrika işgallerine, terörizme başvurursanız ya da kendi iradenizi ulusa dayatırsanız, seçim sonuçlarına ve serbestçe seçilmiş parlamentonun kararlarına uymazsanız kullanıyoruz. Ama öte yandan, işçi devletlerinde toplama kampları vardır; egemen komünist partinin görüşlerine uymayan yurttaşlar hapishanelere gönderilmekte, toplama kamplarına kapatılmaktadır. Biz ise demokratiğiz. Size ifade, basın ve seçimlere katılma özgürlüğü veriyoruz; sizin kazanmanız halinde hükümet olma izni bile vereceğiz. Ne var ki bu sistemin ayakta durabilmesi için daha uzun süre çalışma ve daha az ücret alma özverisinde bulunmalısınız. Seçim sizin; özgürlük ya da totalitarizm!.." MORENO Nahuel, **Proletaryanın Devrimci Diktatörlüğü,** Atelye Yayınları 2, Politik kitaplar dizisi 1, Çev. Hakan GÜLSEVEN, İstanbul, Eylül 1998, s.10

olup olmadığı sorunu hararetle tartışılmaktadır. Eğer bu tartışmanın; Marksizm içerisinde sürdürülmesi düşünülüyorsa başta "belirlenimcilik" (determinizm) olmak üzere, Marksist tarih kuramının önemli önermeleri üzerinden geçilmek zorundadır.

I.

Eleştirileri hemen peşi sıra göğüslemek üzere tarihsel materyalizmin tanınmış cevabını kurmaya başlayalım; "İnsanlar, varlıklarının toplumsal üretimi süresince aralarında, belirli, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan ilişkiler kurarlar; bu ilişki maddi üretim güçlerinin belli bir evresine denk düşer. Bu üretim ilişkilerinin tümü belirli toplumsal bilinç biçimlerine denk düşen bir hukuksal ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli, toplumun ekonomik yapısını oluşturur. Maddi yaşamın üretim tarzı; toplumsal, siyasal ve genel olarak entelektüel yaşam sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen bilinçleri değildir; tam tersine onların bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklarıdır..."[8]

Çeşitli bağlam ve düzeylerde; bu tespitin, *İnsan'a* yapılmış bir saldırı olduğu öne sürülmüştür: "İnsanın yaratılıştan (veya aynı anlama gelmek üzere evriminden/varoluşundan) kaynaklı bir *fıtratı* olsa gerektir... Koşullar ne olursa olsun onları yenebilme gücü sağlayan bir *cevahir* insanın diğer canlılardan ayırt edici yönü kabul edilmelidir... İnsanın bir doğası (özü) vardır... İnsan olmak; (eşit) hak ve yükümlülükler sahibi olmanın gerekli ve yeterli şartıdır... İnsan, kendisi dışındaki her şeyin ölçüsüdür..." [9]

---

[8] MARX, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı (Önsöz'de) aktaran, G.G. Brenkert, Marx'ın Özgürlük Etiği, çev; Yavuz ALOGAN, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 46, Sevim Belli Çevirisi s. 26'da,

[9] Bu açıdan; *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin*; "İnsanlık ailesinin bütün üyelerinde bulunan haysiyetin ve bunların eşit ve devir kabul etmez haklarının tanınması hususunun, hürriyetin, adaletin ve dünya barışının temeli olmasına..." diye başlayan önsözündeki potansiyel *masum* ve *onurlu* insan doğası ile tek tanrılı teolojinin "cennetten kovulma" ile şekillenen potansiyel *günahkar* ve *suçlu* insan doğası arasında her hangi bir kategorik fark bulunma-

O, İnsan'dır!

Kaderindeki tanrısal oyunları bozmaya (*Odyessus*); yahut bilginin ve isteğin karşılığı olan ızdırabı göğüslemeye (*Dr. Faustus*) muktedirdir. Eyleminin "iyi" (erdem) veya "kötü" (suç) oluşu; üyesi olduğu insan toplumu kadar, bizzat "benliği" tarafından yargılanıp cezalandırılabilir (*Raskolnikov*). Fiziksel yok oluş karşısında erdemini koruyabileceği gibi (*Brand*), fiziksel bir yok oluş karşılığında insan soyunu takdis de edebilir (*İsa).* İdealist felsefi kategorinin; din, hukuk ve sanat tarafından şekillendirilmesi ile oluşmuş zengin bir "özne insan" külliyatı vardır.

Aynı paralelde ve fakat zıt yönde olmak üzere; bu ünlü alıntının gerçekten insan eyleminin ahlaken değerlendirilmesinin imkansızlığını gösterdiği de söylenmiştir.[10] Daha mütevazı söylenirse, "içerisinde bulunduğu 'duruma' müdahale edemeyen insanın suçlanması gereksizdir..."[11]

O halde; insanın bir doğası (özü), buna dayanarak oluşturduğu bilinci ve bu bilinç güdümünde yürüttüğü özgür eylemlerinin var olduğu kabul

---

maktadır. Bu iki yaklaşımın insana atfettiği felsefi kategori (öz/doğa) eş düzeylidir. "İnsan olmaktan kaynaklı" pozisyon her ikisinde de aynı evrensel kümenin eşit (denk) elemanlarına işaret etmektedir.

[10] Eugene KAMENKA; "(Marx) ahlakın yükümlülük ile ilgili olduğu anlayışını reddeder...Bir kişi, kendi kişiliğinin ve koşulların onu kaçınılmaz bir biçimde sürüklediği çizgiye ters düşecek şekilde eylemde bulunmakla 'yükümlü tutulamaz' ve kişiyi kendi çizgisine uygun biçimde davranmakla yükümlü tutmanın da anlamı yoktur; kişi zaten her halükarda öyle davranacaktır..." demektedir. Aktaran; BRENKERT G. George, **Marx'ın Özgürlük Etiği**, Çev: Yavuz ALOGAN, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998, s. 45 vd.

[11] - "...Proleterlerin yaşam ve emek koşulları ve bununla birlikte modern toplumun bütün varoluş koşulları...tek tek proleterlerin bütün bu koşullar üzerindeki kontrolünün olmadığı ve hiçbir toplumsal örgütlenmenin onlara bu kontrol imkanını vermeyeceği bir hale gelmiştir..." (aynı bölüm) Karl MARX, Alman ideolojisi, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1992, s. 94 (ancak ben el yazmalarındaki ilk biçimi de barındıran Lukes alıntısının çevirisini kullandım.)

edilmeksizin, insan davranışlarının ahlaki olarak değerlendirilmesinin mümkün olmayacağı ortak bir gö**rüştür.**

Bu özün var olmadığını söylemenin insana hakaret olacağı şeklindeki "alıngan" hümanist görüşü ciddiye almasak bile, insan için böyle bir bağımsız-özgür eylem alanı tanımamanın devrimci eylemin tarihsel determinizme kurban edilmesine yol açacağı yönündeki ciddi eleştiri ile karşı karşıya kalınacaktır. Başka bir deyişle; "bu indirgemeciliktir, pasifizmdir, devrimci eylemin yadsınmasıdır, ekonomizmdir ve ikinci enternasyoneldir..." Karşımızdaki görüşün veya önümüzdeki eleştirinin; Marksizmin bir ahlak felsefesi olmak zorunda olduğunu, zira, insan eylemine özgür bir alan açılmadığı takdirde "devrimciliğin" reddedilmesi gerektiğini söylediğini ve bunun gayet tutarlı ve ciddi bir eleştiri olduğunu akıldan çıkarmamak gerekmektedir

II.

Üretim ilişkilerinin bir aşaması olarak sınıflı toplum (örneğin mevcut kapitalist toplumsal formasyon) kimsenin *kusuru* ile açıklanamayacağı gibi, sınıfsız toplumun gerçekleşmesi de hiçbir türden "bireysel" yükümlülüğü gereksinmez. Üretici güçler ve üretim ilişkilerinin oluşturduğu yapı, öznesiz bir süreç içerisinde *ileriye doğru* devinir.[12] İlerleme bilimsel açıdan "sonlu" olarak tasarlanabilse dahi amaçsallıktan uzaktır. Üst yapı (hukuk, ahlak, din, ideoloji, estetik, sanat vb...) bu formasyonun belirleyiciliğinde dönüşür. Tarih ve bu kullanımıyla aynı anlama gelmek üzere *insanlığın ilerlemesi*, sınıfsız topluma doğrudur. Bu durum "iyi" veya "kötü" diye tanımlanamaz[13]. Bu

---

[12] Dr. H. KIVILCIMLI'nın uyarısı ilgi çekicidir; "...Bu bakımdan sosyal devrimlerde şu veya bu kişileri, partileri suçlamak hiçbir işe yaramaz. Sosyal devrimi durdurmak mı istiyorsun? Namık KEMAL 'Çalış idrakı kaldır muktedirsen ademiyetten!' demişti: Bu, 18.yy akılcı filozofluğudur. Yanlış. Elinden gelirse: Çalış, üretici güçlerin gelişimini kaldır!..." **Bilimsel Sosyalizmin Doğuşu,** Diyalektik Yayınları 15, 3. Baskı, İstanbul 1995, s.95

[13] "Kötü" nün bugünden geçmişe bakılarak, ilerlemeyi sağlamak için vazgeçilmez bir araç olarak haklılaştırılması

"sonlu" ilerleyişin, özü itibarıyla *kanlı* ve *berbat* [14] manzarası; ezenler ve ezilenlerin varlığının veya bunlar arasındaki ilişkinin (Köle-efendi, serf-senyör, lonca çırağı-lonca ustası, proleter-burjuva) ahlaki olarak kategorize edilmesini anlamlı hale getirmez.

Sınıfsız toplum "ütopya" yahut "kehanet" değildir. Ahlaki bir "iyi" olmadığı gibi "tarihin amacı" da değildir. Tarih biliminin; nesnesi olan toplum üzerinde yürüttüğü bilimsel faaliyete ait bir bilgi nesnesidir. "Tarih bilimi açısından, kapitalizmle komünizm arasında zamansal/zaman-kavramsal/epistemolojik bir statü farkı yoktur. Kapitalizm ne kadar gerçekse komünizm de o kadar gerçektir. Kapitalizmin ontolojik bir gerçek olması ve komünizmin olmaması, tarihsel zaman kavramının içeriği açısından dışsal bir etkendir"[15].

Bu türden bir bilimadamı "soğukluğu" endişe verici bulunabilir. O halde, bir *özlem, bekleyiş, vaad, kurtuluş* olarak komünizm nereye konacaktır? Siyasi iktidarın ele geçirilmesi mücadelesi nerededir? Parti

---

(normal-uygun-gerekli-kaçınılmaz bulunması) ilerlemenin doğasına ilişkindir. Marx; "İngiltere, doğrudur (hakikaten) Hindistan'da, sadece en aşağılık çıkarlarının hız verdiği toplumsal bir devrime neden olmaktadır... Ama sorun bu değildir. Sorun, insanlığın kendi kaderini Asya'daki toplumsal durumda köklü bir devrim olmaksızın gerçekleştirebilip gerçekleştiremeyeceğidir. Gerçekleştiremeyecek ise, İngiltere suçu ne olursa olsun tarihin devrim yaratışındaki bilinçsiz aleti olmuştur" (New York Daily Tribune, 25 Haziran 1853) demekteydi. Aktaranlar; BRENKERT a.g.e., s.107 (ing. Kaynak gösterilmiş. Ancak ben parçayı Bottomore -Marksist Düşünce- sözlüğü *ilerleme* maddesinden aldım)

[14] "...Bir büyük toplumsal devrim burjuva çağının sonuçlarını, dünya pazarını ve modern üretim güçlerini egemenliği altına alıp bunları en ileri halkların ortak denetimine tabi kıldıktan sonradır ki ancak o zaman, sadece kılıçtan geçirilmiş kafataslarında abıhayat içen o iğrenç pagan putuna benzeyen insan ilerlemesi sona erecektir..." K. MARXS, New York Daily Tribune, 8 Ağustos 1853 tarihli makaleden aktaran BOTTOMRE a.g.e. (aynı madde)

[15] **Geçmiş-Bugün-Gelecek Diyalektiğine Reddiye,** Metin KAYAOĞLU, Teori ve Politika, Bahar 99, S. 14, s.43

neredeedir? Gelenek neredeedir? Eylem neredeedir? Tüm bu soruların cevabı, tarih biliminin aksine, "kavramsal zamanı" gereksinmeyen ve "anı hemen sonralayan geleceğin" bilgisine sahip olması mümkün olmayan "şimdideki öznenin" yaşamında ve imgeleminde bulunabilir.

"An" bu anlamda Özne'ye izin verilebilecek tek alandır. Hatta bu toprakların, öznenin mutlak bir "yurtdışına çıkma yasağı ile" cezalandırılması gereken anavatanı olduğu söylenmelidir. İdeolojik, sanatsal veya ajitatif politik imgelem ve hatta politik tutum, bu konuda kaçınılması hiç de gerekli olmayan, sınırsız, zengin imkanlar sunar. Burada komünizm için savaşılır, burada yaşanır ve burada ölünür. Burada iktidar olunur ve burada iktidardan düşülür. Ne sanatsal imgenin ne de politik tutumun bilimsel bilgi tarafından vaftiz edilmeye ihtiyacı olmalıdır. İhtiyaç duyduğunu sandığında böyle bir imkanı bulunmadığı ona hatırlatılmalıdır. [16]

Bu yolla, tarihe ilişkin bilimsel faaliyetin; politik faaliyet yahut entelektüel imgelem karşısında yüceltilmesinden söz edilmediği bilinmelidir. Aksi de söz konusu değildir. "...Burada söz konusu olan, temel bilimsel kavramlara sahip bir bilimin varlığının kabul edilmesi, bilim ile ideolojinin artık aynı 'düzlemde' karşı karşıya getirilemeyeceğini iddia etmektir..." [17]

III.

Politika ve ideoloji, politika ve felsefe, nihayet politika ve bilim arasında "insan eyleminin sonuçlarına" yönelmiş bir etkileşim bulunduğu "gerçeği" zorlayıcıdır.

---

[16] "Güzel günler göreceğiz çocuklar
güneşli güzel günler göreceğiz.
Motorları maviliklere süreceğiz çocuklar..." diyen Nazım HİKMET ne kadar anlamlı ise
"En büyük eserimi yazmak için Hafız-ı Kapital olmayı bekliyorum" diyen Nazım HİKMET o kadar abestir.

[17] ***Bilgi Nesnesinin Tanımlanma Süreci Üzerine,*** Vedat AYTAÇ, Teori ve Politika, Kış 99, Sayı 13, s. 27

Bu zorlayıcı teorik alanda mümkün ve gerekli çabalar konusunda maalesef yeterli çalışma yoktur. Ancak şimdilik, "AHLAK" ile yargılanan bir devrimci politika, "GERÇEK" ile doğrulanan bir tarih bilimi, "BİLİM" ile meşru kılınan bir davranış biçimi ve nihayet "İDEOLOJİ" (ideolojik "nesneler") işleyen bir bilim bulunamayacağı konusunda da tereddüt edilmemelidir.

Sayılanların birbiri ile etkileşimi üzerine çalışırken, ontoloji ile epistemoloji arasında bu türden geçişliliğin mutlak bir reddi ile yola çıkmak gereklidir.

IV.

Marx'ın -hakkında çok az yazdığı bilinmesine rağmen- komünizm konusundaki temel yaklaşımının bilimsel olduğu kabul edilmelidir.[18] Tarih biliminin geliştirilmesi-tamamlanması, Marx'ın ancak bu yöndeki çabası –gerekirse seçilerek- inşaya temel alındığında mümkün olabilecektir.

Marx; Kapitalizmin "Adaletsizlik" yahut "ahlaksızlık" olarak tanımlanamayacağını açıkça söylemiştir. Gotha Programının eleştirisinde; "...Burjuvazi bugünkü bölüşümün 'adil' olduğunu ileri sürmüyor mu? Aslında günümüzün üretim tarzı temelinde tek 'adil' bölüşüm bu değil midir? Ekonomik ilişkileri hukuksal anlayışlar mı düzenler, yoksa tam tersine, hukuksal ilişkiler ekonomik ilişkilerden mi çıkar?" diye sormaktaydı ve üretim ilişkilerini göz önünde bulundurmaksızın bölüşüm (dağılım) ilişkilerinde değişiklik yaparak kapitalizmin sömürücü özünü dönüşüme

[18] "...Marx komünizm sorununu, bir doğa bilimcinin diyelim yeni bir biyolojik türün gelişmesi sorununa yaklaşmasıyla aynı paralelde ele almakta ve bir şeyin belirli bir biçimde ortaya çıktığını kavrayınca belirli bir yöne doğru değişim göstereceğini düşünmekteydi..." LENİN'den aktaran, Steven LUKES, *Marksizm ve Ahlak*, Ayrıntı yayınları, Ocak 1998, Ankara, s 42

uğratmayı ummuş olan küçük burjuva sosyalistlerini bu nedenle suçlamıştı.[19]

"Özgürlük", "Adalet", "Ahlak", "Demokrasi", "Temiz toplum" ve "Katılım" gibi politik alanda hareket kabiliyetini arttıran[20] taleplerin; parti programlarına yapısal-teorik biçimde yerleşmesinin bugün de benzer biçimde tanımlanması mümkündür. Bu talepler programatik biçimde kapitalizm eleştirisinin araçları olarak kullanılmaya kalkıldığında; Gotha programının meşhur *icatları* "Emeğin Eksiltilmemiş Geliri" veya "Ücretlerin Demir Yasası" gibi, kullanıcılarını Bilim/Marksizm dışına iterler.

Ontoloji alanından bilime çağrılmış her türlü kavram cebinde "insan özneyi", "endeterminizmi", "erekselliği", "iradeyi" getirecektir. Yukarıda değindiğimiz gibi, An'da, sokakta yahut sınıflı toplumun silahla yapılan *eleştirisinde (belki)* sorun yaratmayacak olan bu karışım, ekonomi politiğin teorik eleştirisini yahut tarih bilimini imkansız hale getirecektir. Dolayısıyla şu kesindir; "Ahlaklı ve temiz toplum/idare", "Katılım", "Adalet" ve "Özgürlük" vb. taleplerin *legalitesi* ve *oportünitesi* bilimsel değil politik ölçütlerin konusudur. Her halükarda, hareket halindeki politik inisiyatifin gücü, yakın veya uzak programı, tabanı, kadroları ve yaşam alanı içerisinde ve anda başlayıp bitmesi gereken bir ölçümdür bu. Yine böyle bir ölçüme ancak, aynı alandaki etkileşimi nedeniyle bir başka politik inisiyatifin isteği yahut ihtiyacı olmalıdır. Bir politik talebin/tutumun kritiği, buna karşı durulması yahut desteklenmesi, ve hatta genel an-

---

[19] ***Marx'ın Gotha Programını Eleştrisi Üzerine,*** L. Vasina, Yu. Vasin, çeviren Levent OĞUZ , Amaç Yayınları, İstanbul 1989, s. 34

[20] Bunların politik alanda hareket kabiliyetini arttırıcı etkisi de mutlak değildir. İktidar, muhalefet imkanını sınırlamak açısından sık sık bu gibi kavramların karşılıklarını kaydıracaktır; "Toplumsal Barış"; "Uzlaşma", "Oydaşma" (Konsensüs), Hukukun Üstünlüğü (Hukuk Devleti), Toplumsal Düzen, Refah, gibi iktidar menşeli kavramlar, bu muhalefet argümanları ile aynı politik düzeylerde çakıştırılarak üzerinde resmen uzlaşılmamış bir "eş anlamlılar" yenilgisi yaratılmıştır.

lamda eleştirisi ve özeleştirisi bizzat ve sadece politiktir. Anda gerçekleşmeye devam eden politik tutumlar zinciri, bu zamansal düzeydeki politik öznelerin sorunudur ve tarih bilimini ilgilendirmez.

"Politika Bilimi" yutulması mümkün olmayacak kadar büyük bir balıktan ibarettir. Politika için bilim *hariçten gazeldir.*

Aksi tez; -her ikisi de bir "bilgi nesnesi" olarak elinde bulunan- "geçmiş ve geleceği" kendisine konu edinen tarih biliminin; yaşanan bugünle ve "olmayan" (yaşanmamış) gelecekle boğuşan politika pratiği üzerinde belirleyiciliğinin iddia olunmasıdır. Başka bir deyişle, bu konumlanıştan; tarih biliminin (Marksizmin) bir tür ahlak felsefesi ile (Marksist etik) etkileşimi bulunduğu ve bu etkileşim yoluyla, birisinden (bilim) elde edilecek sonuçların, diğeri (etik) aracılığıyla, bir takım davranış biçimleri vazedip; devrimci politikalar için norm/eylem kılavuzu haline getirilebileceği söylenmiş olur. Böylece kabul edildiğinde ortaya çıkacak sonuç çarpıcı olacaktır; "Yapılacak iş, tarih biliminin 'ışığında' oluşturulmuş bir 'teknolojiyi' (teori) pratik üretime (devrim) geçirmektir. Ürünün garantisi şartnamedir (devrimci ahlak). Devrimci ise, bilimsel temel üzerine oturan hareketleri (projesi) ile bir *toplum mühendisi* ve ahlaki iyi olarak garanti edilmiş teslimatı (sınıfsız toplum) ile bir *toplum müteahhidir*..."

Reddedilmesi açık zorunluluk gerektiren felsefi-ideolojik pozisyon işte budur.

Devrimciler, insan toplumunun içerisine girmiş şeytanı kovmak üzere ayin yapan şeytan-kovucular olmadıkları gibi; bugünkü hasta toplumun *hekimleri*, yahut yarınki muhtemel toplumun *mühendisleri* değildir. Devrimci politikalar (eylemler); kurucu metinlerin "ahlak" ile başlayan sayfalarından kopya edilmez ve "bilimsel" el kitaplarındaki deneyler olarak da tasarlanamazlar. Ancak bu halde de; "Politik eylem nedir? Belirlenimden münezzeh 'özgür eylem' var mıdır? ve 'Etik' bunun dayanaklarından birisi midir?.." sorularının kışkırtıcılığı artmaktadır.

Öncelikle bir "varoluş" dayatmasının altı çizilmelidir; Evet, insanlar (gruplar, partiler) politik bir biçimde "eylemektedirler". Sadece bununla yetinmeyip nesnel sonuçlar yaratan (maddeyi dönüştüren) eylemlerini, tercih edilebilir olan diğerleri arasından seçtiklerini öne sürmektedirler. Nihayet davranışlarının devamında meydana gelen nesnel sonuçları "gerçekleştirdiklerini", "inşa ettiklerini" savunmaktadırlar. Hem bir takım nesnel sonuçların onuruna sahip çıkmayı sağlayan hem de bir takım nesnel sonuçlar yönünden cezai/ahlaki sorumluluk hukukunu doğuran temel budur.

Esasen davranışlarını seçmekte kısmen dahi özgür olmadığını düşünen bir insanın (grubun) tikel eylemini tamamlamak için içsel bir motivasyon bulabilmesi imkansız gibidir.

Foucault, antik yunan yaşamının asıl temasının "varlık estetiği olacak bir etiğin meydana getirilmesi" olduğunu söyledikten sonra çağdaş politik eylemliliğin de sorununun benzer olduğunu öne sürmektedir; "...Bugün çoğumuz etiğin din üzerine kurulu olduğuna inanmadığımıza ve de ahlaki ve kişisel özel hayatımıza müdahale edecek bir meşru sistemi istemediğimize göre, acaba bugünkü sorunumuz bir bakıma eş bir sorun değil mi? Yakın zamanların özgürlük hareketleri, üzerinde yeni bir etiğin kuruluşunu temellendirebilecekleri bir ilke bulmayı başaramamanın sıkıntısı içerisindeler. Bir etiğe ihtiyaçları var ama Ben'in, arzunun, bilinçaltının vs., ne olduğunun sözüm ona bilimsel bilgisi üzerine dayalı bir etikten başkasını bulamıyorlar..."[21]

Foucault, kendi tercihi sorulduğunda bunun; "her şeyin kötü olduğuna dair değil her yerde kötülük tehlikesi olduğuna dair bir etik" oluşturmak olduğunu eklemektedir. Böylece rehavete değil kötümserliği dışlamayan bir eylemselliğe yönelinebilecektir; "...Her gün yapmamız gereken etiko-politik seçiş, temel tehlikenin hangisi olduğunu belirlemektir."

---

[21] FOUCAULT Michel, Söylemin Düzeni, Çev. Turhan ILGAZ, Hil Yayın 36, Düşün Dizisi 4, İstanbul, Temmuz 1987, s.12

Gerçekte; insan davranışını değerlendirebilmek için insan davranışından "bağımsız" sabit bir değerler dizgesine ihtiyaç duyan etiğin, bunu "nesnel" bilgide araması kaçınılmazdır. Sabit dizgenin, psikolojiden, tarihten veya bir başka disiplinden elde edilmesi artık tercih sorunudur. Devrimcilerin "kötü bir çocukluk geçirdikleri için böyle" olduklarını iddia eden *psikanalitik* kuramların; partilerin yeterince "özgürlükçü" bir örgüt yapısı inşa edemedikleri için devrimden sonra baskıcı rejimler kurduğunu iddia eden *ahlakçı* kuramlarla aynı ihtiyaçtan beslendiği ortadadır. Foucault'un değindiği gibi, eğer ihtiyaç anında eldeki tek sabit Levh-i Mahfuz ise; bunun kutsal görüntülerini bile insan davranışlarını değerlendirmek üzere kullanabilirsiniz. Dinin kapısı da ahlaka her zaman açıktır.

Post-yapısal reddedişin; "iyilikler ve kötülükler risalesini çöpe atıp, her sabah en büyük kötülüğü yeniden tespit ederek ona göre konumlanmamızı" öneren teklifi en azından yaratıcıdır. Bu politikanın ta kendisidir ve 'güneşin doğuşuyla batışı arasında olup bitenler dışında' hiçbir sabitle yargılanmayan "insan eylemini" mümkün kılar.

Devrimci politik eyleme yer açmak isteyen teorinin de yine en azından "kötümserliği dışlamayan bir eylemsellik" alanı tarif etmek zorunda olduğu açıktır. Ancak bizim ipimiz post-yapısalın ipinden kısadır. Liberal karşı-ahlakçılık gibi post-yapısal karşı-ahlakçılık da herhangi bir epistemolojik dizgenin "hurufatını", *günlük ahlak gazetesini* basarken kullanmamak eğilimindedir. Geçişliliğin bu tek yönlü reddi; liberal örnekte "politika" yapmayı, post-yapısal örnekte "analiz" yapmayı mümkün hale getirirken, her iki örnekte de tarih bilimi imkansızlaşmaktadır. Ekonomi politik ve soykütükçülük bu yönelimlerin sınırlı nihai sonudur.

Bu yüzden sorun hala; buraya kadar kullandığımız temel ayrımlar gözetilerek Marksizm içerisinde böyle bir alan tarifinin yapılıp yapılamayacağı konusundadır.

İpimizi tekrar ölçersek; "dairemizi" hatırlama fırsatımız olur[22]. Epistemoloji (bilim) ile ontoloji (ideoloji/politika /ahlak) arasındaki geçişlilik açıkça reddedilmediği sürece tarih bilimi tehdit altındadır. Bilim, bir ahlak felsefesi aracılığıyla politikayı belirlemeyi değil, politikanın süreç içerisindeki belirlenimini "bilmeyi" (bir bilgi nesnesi olarak) vaad edebilir. Politikanın gerçek nesneler üzerindeki dönüştürücü etkisini ortaya çıkardığı "An" bilime kapalıdır.[23] Bilimin işlemeyi sürdürdüğü, kavramsal zamanın bilgi nesnelerinde ise "yapı, üstyapıyı; ekonomi, politika ve ideolojiyi; üretim, toplumsal varlığı; toplumsal varlık, 'bilinç'i belirler..."[24]

V.

Marksizmin ahlaki bir vazı yoktur.

---

[22] Bir yemek kitabında; boynuna, yere çakılmış bir kazığa bağlanan ip geçirilen ördeğin, yarıçapı ip uzunluğu olan bir dairede büyütülerek beslenmesinin; düzgün vücut biçimi, hızlı büyüme ve lezzet için en uygun yol olduğunun söylendiğini hatırlıyorum. Ördeğin bu hâl-i pür melâli empati kurmayı zorlaştırmakla birlikte, yine de teorik "ipsizliğe" yeğ tutulabilir.

[23] An; dar alanda tasarlanabilecek en ciddi kaostur. Burada hareket halindeki politik öznenin tutunacağı dalların; bilimsel, felsefi, ideolojik, ahlaki vb. niteliği ona hiçbir üstünlük getirmez. Politik tavrın her türlü referansı, karşı tavrı, kritiği, eleştirisi ve özeleştirisi sadece ve bizzat politiktir. Herman LÜBBE'den alıntı yapan J. Habermas, Rasyonalizasyon ve "politik karar alma" üzerine kanaatimce tersten doğrulanan bir ironi yapıyor; "...Bir zamanlar politikacı uzmandan daha saygıdeğerdi, çünkü uzman, politikacının yürüteceğini bildiği şeyleri sadece bilip planlamaktaydı. Durum şimdi tersine dönmüştür. Çünkü uzman gerçek şartların mantığı tarafından yazılmış reçeteyi nasıl anlayacağını bilmekte, buna karşılık politikacı, içinde hiçbir dünyevi nedene yer vermeyen çatışma durumlarında tavır almaktadır" Jürgen HABERMAS, Rasyonel Bir **Topluma Doğru**, Çev. Ahmet ÇİĞDEM-Mehmet KÜÇÜK, Vadi Yayınları, Ankara 1992, s.77

[24] Metin KAYAOĞLU, **Marksizmde Belirleme Anlayışı Korunmalı mı?**, Teori ve Politika-9, Kış 1998, s.30

Ancak; Marksizmin ahlaki nitelikte bir vazı olup olmadığı sorusu; bu yazıda gözettiğimiz temel ayrımları kabul etmeksizin ilerleyen bir "akıl" tarafından da yöneltilebilir. Nitekim her ikisi de dilimize çevrilmiş olan *Marksizm ve Ahlak* (Steven LUKES) ve *Marx'ın Özgürlük Etiği* (George G. BRENKERT), soruyu "Marksizmin içinden" yanıtladıkları düşüncesindedirler; "Evet, Marksizm bir ahlak felsefesine sahiptir".

Her iki cevap da –bekleneceği üzere- belirlenim karşısında temkinli bir pozisyon almak zorunda kalmıştır.

Tarihsel Materyalizmin temel deterministik ilkesinin, teoride adeta bir merkezkaç etkisi yarattığı ve çeşitli neden ve şekillerde bu temel ilkeden "sakınılmaya çalışıldığı" bilinmektedir. Sakınma genellikle şöyle işler; "Diyelim ki Marksizm bilimdir, ancak, mesela sosyal bilimlerde "deney" yapamazsınız. Yine bunların inceleme nesnesi İnsan olduğu için, *İrade*'ye (insan bilincine ve davranışına) yer açmak gerekir. Normatif/Beşeri/Sosyal Bilimler, Pozitif bilimlerden nesneleri ile birlikte yöntemleriyle de ayrılmak zorundadır..."

Bu önerme, üstyapının altyapıyı geri besleyerek determinizmi koşullu hale getirdiği yahut tek yönlü olmaktan çıkardığı iddiasıyla Marksizm içerisinde yoğun biçimde ileri sürülmüştür; "İnsani üretici güçler altyapı-üstyapı arasındaki ayrımı bir parça ihlal ederler. Çünkü işgücünün kullanımı bir yandan değer ve artık değer (son derece ekonomik sonuçlar) yaratır, ancak, artık değerin miktarı (ekstra ve göreli), kültürel (bilgi düzeyi), ideolojik (çalışma motivasyonu) hatta devlete karşılık düşen fiziksel etkenlere (kamusal konut, toplu taşıma politikalarına bağlı yorgunluk) sıkı sıkıya bağlıdır...Ve nihayet, (değer ve artık değerin gerçekleşmesi için gereken), metaların dolaşım alanını, onların üretim döngüsünden ayıramayız. İş gücünün yeniden üretimine katılan bu dolaşım alanı aynı zamanda tüketimin, yani (belli sınırlar içinde) kişisel

seçimlerin, ideoloji ve kültür tarafından işlenen bireyliğin, öznelliğin de alanıdır"[25]

Sorun kurguda görülmelidir. "Bir parça ihlal" bilimsel olarak işlemeye elverişli bir ölçü birimi değildir. Birbirinden ayrılamaz tarif edilen öznellik/nesnellik bilimin alanı dışındadır. Bilgi nesneleri üzerinde ölçülebilir değerlendirmeler zorunludur; yani, kendisi bir bilgi nesnesi olarak inşa edildiği anlaşılan "insani üretici güçler" üzerinde teorik düzeyde belirlenim işlemektedir yahut işlememektedir. Üçüncü hal çözüm değil paradokstur.

G.G.Brenkert de benzer biçimde sorunun Marx'ta üretici güçleri, "teknolojik belirlenimcinin" anladığı kadar basit ve indirgenmiş anlamak yerine "derin kavramak" olduğunu savunur; "...Toplumsal bir kurum olarak ahlak üretimde bir rol oynamasa bile, işçinin parçası olan ahlaki değerler kesinlikle böyle bir rol oynar..." Kapital'e dayanarak tamamlar; "...Teknolojik belirlenimcinin unuttuğu şey işçinin üretimde sadece bilgisini değil aynı zamanda muhakeme ve iradesini de kullanması gerektiğidir. Muhakeme ve iradenin kullanılması ise doğrudan doğruya kişinin ahlaki ve değer yapısını ön gerektirecektir..."[26]

Daha sade bir tanımla; "Ahlak" üretici güçler arasındadır! Pazar günleri "sebt" yüzünden çalışmayan işçinin dinsel inanışlarının ve nihayet "merdiven altından geçmenin uğursuz olduğuna inandıkları için" kestirme yolları kullanmayan işçilerin, işgünü içerisinde efor kaybına neden olan batıl inançlarının "insani" üretici güçlere dahil edilmesiyle zincir tamamlanır. Şüphesiz; üretici güçler kadar temel bir kavram bu ölçüde genişletildiğinde, artık onu bir bilgi nesnesi kabul etmek söz konusu bile olmayacaktır.

Aynı yönelimin "diyalektik üzerinden" kurulmuş versiyonu açısından sorun daha da belirgindir; "...Praksis olabilire doğru bir açılışı her zaman içinde taşır. Aslında diyalektik bakımdan belirlenme budur;

---

[25] Jean-Pierre DURAND, **Marx'ın Sosyolojisi,** Çev: Ali AKTAŞ, Birikim Yayınları, İstanbul, 2000, s.36, 37.
[26] BRENKERT, a.g.e, s.58, 59

olumluyu kapsayan olumsuz olabilir adına geçmişi olumsuzlar ve böylece onu bütünsellik olarak ortaya çıkarır. Her praksis tarih içinde iki yanlı bir durumdadır; yani bir yandan tamamlanmış gerçeklere öte yandan yöneldiği ve yaratacağı geleceğe oranla vardır. Belirlenme determinizm anlamına gelmez...Belirlenmeler, onları tasfiye etmek için mücadele eden insanların girişkenliğini ortadan kaldırmadığı gibi rastlantıları ve olumsallıkları (contigences) da ortadan kaldırmaz"[27]

Bu tespit motive edicidir ve fakat bilimsel değil moral bir motivasyondan ibarettir. İki tarihsel ucu açık bırakılmış praksis; bilimin değil ancak felsefenin konusu kabul edilmelidir. "Diyalektik belirlenimleri" tasfiye etmek suretiyle yaratacağı geleceği "bilen" praksis olamaz. En azından bu psişik bir argümandır ve bir bilgi nesnesi olarak işlenmeye elverişli olmadığından - psikoloji bir yana bırakıldığında- bilimin konusu değildir.

Devrimci eyleme yer açma çabasının önemli bir diğer kolu "son kertede belirlenimcilik" yahut "nihai belirlenimcilik" tir. Bu yazı özelinde, "son kerteciliğin" de deterministik merkezkaça dahil olduğunu ve çözüm olarak kabul edilemeyeceğini söylemekle yetinebiliriz.

VI.

Devrimciler arasında; bilim ve politika "ilintisinin" isabetsiz kurulduğu suçlamaları yeni değildir.[28]

Nispeten yeni gibi duran; *yeterince* "katılımcı", "özgürlükçü", "demokrat", "insan hakçı" ve "adil" *bulunmayan* devrimci pratiklerin, "şeytan kovmak için iblis çağırmakla" (ahlaksızlıkla) suçlanmasıdır.

---

[27] Henri LEFEBVRE, **Marx'ın Sosyolojisi,** Çev: Selahattin HİLAV, Gökkuşağı Yayınları, s. 47

[28] Herhangi bir politik öznenin "Bilime aykırı politika yürüttüğü" iddiası kadar "Durumunu meşrulaştırmak için bilimsel önermeyi tahrif ettiği" iddiası da bu cümledendir.

Ancak bu suçlamanın iç tutarlılığında dahi devrimci pratik, -eğer hiçbir zaman değilse- ancak tufandan sonra "kirlenmemiş" kaçkınlar tarafından *ahlakla* yargılanacaktır. Lukes'in her halde ilkinden tüyleri diken diken olup, ikincisinde özeleştirel bir dönüşüm tespit ettiği için alt alta kitabının başına aldığı iki Brecht şiiri bu anlamda çarpıcıdır;

"Doğru adam kiminle oturmaz
Adalete yardım etmek için?
Hangi ilaç çok acıdır
Ölen adam için?
Hangi alçaklığa katlanmamalısın alçaklığı
Yok etmek için?
En sonunda dünyayı değiştirebileceksen, nedir
Seni çok iyi yapabilecek olan bunun için?
Sen kimsin?
Çirkefe bat
Kasaba sarıl, ama
Dünyayı değiştir: buna ihtiyacı var! (1929)

*

Bizim kaybolup gittiğimiz
Tufandan çıkacak olan sizler
Hatırlayın
Başarısızlıklarımızdan söz ettiğinizde
Sizin kaçıp gittiğiniz
Karanlık Zamanı da..." (1938)

Kendisini tarihinin "özgür yaratıcısı" olarak tasarlayan öznenin çift taraflı "ahlaki" trajedisi tam olarak burada oynanmaktadır.

Bu idealist felsefi konumun açık eleştirisi mümkündür ve yukarıda bazı yönlerden denendi. Yöntemin, karşılıklı geçişkenliği ortadan kaldırılması gereken alanlar arasında argüman transferi yapmak esasına dayandığı da söylenmeye ve reddedilmeye çalışıldı. Fakat tüm bu çaba; "İblis" metaforunun fantastik gücünü azaltmaz. Onun için bir karşı-metaforla bitirmek iyi olacaktır:

"Vampirle karşılaşan Yahudi" orta avrupanın doğusunda anlatılan eğlenceli bir hikayedir. Karanlık bir gecede kilisenin önünden geçmekte olan bir Yahudi; vampirle karşılaşır. Din öncesi mitolojilerini Hıris-

tiyanlığı kabullerinden sonra geleneksel motiflerle birleştirerek dinselleştiren Transilvanya yerlileri açısından vampirle baş etmenin en iyi yollarından biri bu yaratığa "haç" göstermektir. Yahudi kiliseye koşar ve bir haç kapar. Artık önünde ruhu ve bedeni için çelişen iki virtüel[29] son vardır; haç vampiri korkutacak ve canı kurtulacaktır veya haç vampiri etkilemeyecek ve ölecektir. İlk seçenekte; haçın bu gücü "çarmıha gerilenin" kutsallığından aldığı önerilmektedir ki Musevi toplumunun bekleye geldiği Mesih'i 2000 yıllık bir hata sonucu kaçırdığı sonucuna varılmalıdır. "Mesih gelmiştir ve gitmiştir." Adamımız ve tüm Yahudiler cehennemliktir. İkinci seçenek bu ikonun değersizliğini gösterir, "İsa Mesih değildir ve çarmıha gerilişine bir anlam yüklemek yanlıştır." Bu durumda Yahudi toplumu henüz Mesih beklemekte haklıdır ve adamımızın ruhu kurtulmuştur. Ancak bedel gayet ciddidir; vampir onu öldürür.

Devrimci mücadelenin konaklarını, araçlarını, yol ve politikalarını Ahlak'la eleştirmeyi terk etmeyenler teorik bir açmazdadır. Devrimci eyleme imkan tanıyan teorik "eylemsellik alanı", üzerinde tasarruf edilen politik taleplerin teoriye sızacağı "ahlak felsefesi" kapısına sahip değildir. Buradan devşirilmiş; "Özgürlükçü bir Sosyalizm", "Radikal bir Demokrasi", "İnsanın insan olmaktan kaynaklanan hakları", "Evrensel hukuk ilkeleri", "Adalet", "Eşitlik", "Katılım" ve nihayet bizzat "Ahlak", Marksistler için Yahudi'nin elindeki haçtan daha değerli değildir.

Marksizmin bilgi küresine ait olmayan bu kavramları kısa devre yaptırarak, teoride "kötülük" kovmak için kullanabileceğini zannedenler ya ısırılarak ölmek üzeredir ya da Mesih'i kaçırmışlardır. Her iki halde de cehennem alevini enselerinde hissetmelidirler.

---

[29] İkisi de *virtual*, ama ikisi de *virtuous* (erdemli) değil...

BURJUVA HUKUK İDESİ
ve
POLİTİKA ÜZERİNE

Kazım Bayraktar

Materyalizm ile idealizm arasındaki tarihsel çatışmanın en önemli alanlarından biri de kuşkusuz hukuktur. Bir üstyapı kurumu olan hukukun, özellikle düzenleyici ve yaptırım içeren işlevinin yanılsamalara açık bir alan oluşturması, devletin yol arkadaşı olma özelliği onun iki dünya görüşünün çatışma alanı haline gelmesinde belirleyici oldu.

Hukukun politika ve devlet ile ilişkisi, sınıflar mücadelesinin bütün tarihsel süreçlerinde egemen sınıflar tarafından kullanılma biçimi ve ona yüklenen misyon, felsefenin temel konuları arasında yer aldı.

Devlet öncesi dönemin, üretim ve bölüşümü düzenleyen kurallarının yerini devlet eliyle yaptırım (zor) içeren hukukun almasından itibaren hukuk yorumu, ilk tarihsel süreçteki dar pratiğin doğal bir sonucu olarak idealist bir çıkış yaptı. Pratiğin genişlemesi ve gelişmesi ile birlikte idealizm de derinleşti ve sistematize oldu. İdealizm kendi zirvesine Hegel ile ulaştı. İdealizmin son dönemine doğru filizlenen materyalizm, diyalektik ile sistemleşerek onun gerileme dönemini ilan ettiğinde, hukuk alanındaki çatışma ve soyutlama düzeyi doruk noktasındaydı.

Beyinde tasarlanmış hukuk idesinin sistematizasyonunda ve derinleştirilmesinde en üst sınıra ulaşıldığında, emek sömürüsüyle ve en gelişmiş hukuk sistemleriyle yaşayan modern sınıf devletleri, insan hakları, hukuk devleti, hukukun üstünlüğü vb. argümanları dillerinden düşürmeden sınıf mücadelesi tarihinde görülmemiş düzeyde dünyayı kan gölüne çevirmiş bulunuyorlardı. İnsan emeğinin sömürüsü üzerine taht kurmuş kapitalist devletler gladyo, susurluk vb. organizasyonları eşliğinde, idealist hukukun çağdaş versiyonlarıyla alay edercesine sınıfsal yüzlerini bir kez daha açığa vurduklarında, idealist hukuk okulu hâlâ "pozitif hukukun bağlayıcılığını nereden aldığını" tartışıyordu. Kan gölünden ürken idealizm, doğal hukuk ile pozitif hukuk arasında gidip gelirken bir kesimi yeniden "insancıl hukuku" keşfetti. Bir başka kesimi ise, idealizmin her okulundan kendi liberalizmine uyan bir parçayı aldı ve şekilsiz, sistemsiz, kendiliğindenci bir akım olan postmodernizme yöneldi.

Başta postmodernizm ve neo-liberalizm olmak üzere, "insancıl hukuk", "hukuk devleti", "hukukun üstünlüğü" gibi idealizmin son yüzyıl ürünleri, son çeyrek yüzyılın yılgın sosyalistlerinin de sığınma alanlarını oluşturdu. Devrim ve sosyalizm ideali ile yola çıkıp, küçük burjuva devrimciliğinin içine sıkışan devrimci örgütlerin önderleri ve kadroları -hâlâ politika yapma heveslerini yitirmemişlerse- 12 Eylül yenilgisinden sonra sosyalizmi soyut bir geleceğin işi olarak hayallerinin bir köşesine ittiler ve "somut gerçeklik" adına bu argümanlara sığınarak burjuva demokrasisini inşa etmeye soyundular. Modern revizyonizmin yılgınlarını da yanlarına alarak öyle bir akım yarattılar ki, yeni kuşak sosyalizm sempatizanlarının literatürleri bu kavramlarla bulandı. "Hukuk devleti", "hukukun üstünlüğü", "insancıl hukuk" gibi kavramların yaşama geçirilmesiyle sosyalizmin yolunun açılacağını sanan çok sayıda "sosyalist-aydın" ortaya çıktı.

***

"Hukukun içeriği ne olursa olsun (abç), hukuki biçim, ezilenlere hizmet etmektedir."[1]

"Hukuk devleti", "hukukun üstünlüğü" iddialarına temel oluşturan bu tez, Marksizm kaynaklı eleştirilere karşı sıkça kullanılan bir savunma biçimidir.

Egemen sınıf çıkarlarına göre yapılanmış hukuk ile "hukuki biçim" (başka bir anlatımla, devletin yöneticilerin keyfiliği ile değil hukukla bağlı olması) arasındaki "ezilenlerden yana" "fark"ın peşine düşerek. ezilenleri, "hukukun üstünlüğü"nü ve "hukuk devleti"ni savunmaya çağırmak, burjuvaziye karşı burjuva hukuku savunarak, ezilenleri sömürü düzeninin karanlığında oyalamak demektir.

***

Hukuk, devletin koşullandırmasıyla toplumu düzenleyen, yaptırıma bağlanmış kurallar bütünüdür. Toplumsal düzen hukuk tarafından belirlenmez. Toplumsal düzeni ve hukuku belirleyen üretim ilişkileridir. Ancak her toplumsal düzende hukuk-toplum, hukuk-devlet, hukuk-egemen sınıf ilişkileri farklı biçimde ve düzlemde yeniden kurulur. Bu farklılık görünen ile gerçek arasındaki ayrımı ve ilişkiyi bulup ortaya çıkarmada farklı zorlukları beraberinde getirir. Köleci ve feodal toplum düzenlerinde de hukuk vardır. Ama egemen sınıf ayrıcalıkları hukuku perdeler. Kapitalist toplum düzeninde ise hukuk, sınıf ayrılıklarını ve sınıf egemenliğini perdeler. Bu nedenle hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü sloganları köleci ve feodal düzende değil, kapitalist düzende bir yanılsama yaratmaya elverişli ortam bulur.

"Kapitalist burjuva toplumda ayrıcalığın yerini hukuk alır (mülkiyet üzerindeki hak), her yurttaşa, mal varlığından, gelirinden, emeğinin ve çalışkanlığının ürünlerinden dilediği gibi yararlanma ve bunlar üzerinde serbestçe tasarruf etme hakkı (olarak), ayrıcalıklı toprak

[1] Gustov Radbruch, Hukuk Devleti, Çev.: H. Ökçesiz, Afa Yayınları, s:16.

sahipliğinin yerini alınca da, serbest parselleme ve serbest sözleşme ortaya çıkar."[2]

***

Devletin, özellikle faşist diktatörlük süreçlerinde kendi yasalarını dahi sıkça çiğnemesi, "hukuk devleti" ve "hukukun üstünlüğü" kavramlarının savunulmasının diğer önemli bir gerekçesidir. Oysa devlet, hukuka aykırı eylemde bulunma amacıyla hareket etmez. Belli bir toplumsal düzeni ve sınıf egemenliğini koruma içgüdüsüyle hareket eder. Devlet, politik bir aygıttır. Hukuk ise toplumsal düzeni ifade eden, yansıtan kuralların yaptırıma bağlanmış halidir. Dolayısıyla, devlet gibi hukuk da varolan toplumsal düzeni savunmak ve korumakla yükümlüdür. Hukukun üstünlüğünü savunmak varolan toplumsal düzeni savunmayı öngerektirir.

***

"Hukuk devleti" ve "hukukun üstünlüğü" sloganları, devleti sınırlar gibi görünürken, sömürü, yolsuzluk, işsizlik, baskı yasaları, işkence vb. çemberi içinde bunalmış toplumu da hukukun dışına çıkmamaya çağırmaktadır.

"Hukukun götürdüğü yere gitmeliyiz... hukuk adaleti istemektedir; adalet, kişinin şerefli yaşaması, herkese hakkını vermesi, kimseye zarar vermemesidir... En **iyi siyaset kendini hukuka adamış siyasettir** (abç). Hukuk erozyonu en şiddetli depremdir..."[3]

"Kendini hukuka adamış siyaset" öncelikle sistem içi olmak zorundadır. "Hukukun üstünlüğü"nün derinde yatan bir amacı da, emek-sermaye çelişkisini burjuva hukuk zemininde uzlaştırmak ve siyasal, toplumsal muhalefetin sistem dışına çıkmasını engellemektir.

***

---

[2] Engels, "Kutsal Aile veya Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi", **Marx/Engels, Seçme Yapıtlar**.

[3] Cumhurbaşkanı A. Necdet Sezer'in konuşmasından derlenmiş cümleler. **Cumhuriyet Gazetesi Bilim Teknik Eki**, 23.09.2000.

Hukukun kaynağı teolojik dönemde Tanrı, felsefi dönemde "Fikir", "Kavram", "Biricik", "Varlık" vs. idi. Ancak, bugün idealist hukukçular ve reformist politikacılar hukukun kendisini Tanrı haline getirdiler.

***

Hukuk, üretim ilişkilerini yansıtır. Ancak yansıtırken üretim ilişkilerini, bireyler ile mülkleri arasındaki bir ilişki biçimine dönüştürerek özündeki sömürü ilişkisini perdeler. Böylece hukuk fetişizminin yolu açılmış olur. Hukuk ile üretim ilişkileri arasındaki ilişki, insanların bilincinde tersine dönmeye, hukuku belirleyen üretim ilişkileri değil de üretim ilişkilerini düzenleyen hukukmuş gibi görünmeye başlar. Üretim ilişkilerinde eşitlik ve adaletin ancak hukukla sağlanabileceği düşünülür. Hukuk, bütün sorunların çözüm anahtarı haline gelir.

Hukuk fetişleştirildikçe maddi gerçeklikten uzaklaşılır. Pozitif hukukun yerini doğal hukuk alır. Pozitif hukukun kapsadığı yürürlükteki tüm olumsuz yasalar, hukuk dışı ilan edilir. Terörle Mücadele Yasası, Polis Vazife ve Selahiyetleri Yasası, Olağanüstü Hal Yasası, Sıkıyönetim Yasası, İller İdaresi Yasası, Memurların Yargılanması Hakkında Yasa vb. çok sayıda yasa, hukuk dışıdır. Hukukun haklar ve özgürlüklerle sınırlı tanımı, "toplumu düzenleme", "yaptırım", "devlet" unsurlarını içerse dahi bu tür yasaları hukuktan dışlamak zorundadır. Fetişleştirilmiş hukuk hiçbir olumsuzluk, yanlışlık, kötülük barındırmaz, mükemmel olmak zorundadır.

İşçi sınıfı ve emekçi kitlelerin kollektif mücadeleleri ile kazanılmış haklar ve özgürlükler, yasa olarak tescil edilip yerleştikten sonra, hukukun ve devletin sınıflarüstü gibi görünmesinin de etkisiyle, emekçilerin mücadelesi ile kazanılmamış da hukukun kendisinden geliyormuş gibi görünür. Bu noktada devlet fetişizmi ve hukuk fetişizmi birbirine yakınlaşır ve kısmen çakışır.

"Devlet hukuku ve yasaları, bireyler ve tabii asıl olarak da sınıflararası tüm ilişkilere **aracılık** eder; hukuk sistemi ve yasaların bu aracılık işlevi de, toplumsal ilişkilere yeni bir dolayımlanma katarak onların gerçek sınıfsal, politik içeriğinin, yani sömürücü, eşitsiz ilişkiler olduğunun kavranmasını zorlaştırır. Yasalar, hukuk, yargı

vb. gerçekte toplumsal eşitsizlik ve güç ilişkilerinin kurumlaşması olduğu halde, bu aracılık işlevi, devlete sınıflarüstü hakem görünümü kazandırır. Öyle ki, ezilenler yasal yaptırım ve yasaklarla karşılaştıkları her seferde sınıflararası güç dengelerinin kurumlaşmış biçimiyle değil de, yüce ve kerameti kendinden menkul bir buyrultuyla ilişkiye girdiklerini sanırlar."[4]

***

Hukuk egemen olmak zorundadır. Egemen olmayan hukuk ancak filozofların kitaplarında yer alan beyinde tasarlanmış teorik hukuktur.

Hukukun egemenliği, üretim (mülkiyet) ilişkilerini ifade edip (yansıtıp), yaptırıma bağlaması ile sağlanır. Yaptırımı uygulayacak tek güç ise devlettir. Üretim ilişkilerinin ürünü olan egemen sınıf hem devletin hem de hukukun temel politikalarını belirler.

***

Tarihte ve bugün hiçbir zaman hukuk devleti varolmadı. Kapitalizm çağında ise, bir yanda emperyalist-kapitalist sömürüden aldığı pay ile kendi ülkesindeki sınıfsal çelişkileri belli ölçülerde soğutmuş nispeten refah sağlayabilmiş, ekonomik ve demokratik taleplere nispeten yanıt verebilen ve bu nedenle hukukunu uygulamada ve hukuka uymada yine nispeten rahat olan devletler vardır; diğer yanda ülkesi bu devletlerin sermaye ihracına pazar olmuş, sınıflar arası çelişki ve farklılıkların had safhada olduğu, sınıf mücadelesinin sert geçtiği, bu nedenle burjuva demokratik bir hukuk sistemi kurmada, uygulamada ve hukuka uymada rahat olmayan devletler vardır. Birincilerle ikinciler arasında, esas olarak ikincilerin mekanlarında gerçekleşen kitlesel vahşet boyutlarına ulaşan hak ihlallerinin organizasyonunda işbirliği vardır. Uluslararası açık ve örtülü operasyonlar, başta ABD olmak üzere Avrupa'nın "hukuk devletleri"nin yarı-sömürgelerde tezgahladıkları darbeler, işkence, zulüm ve baskı yok sayılarak hukuk devleti tanımı yapılmaktadır.

---

[4] Murat Dil, **Duyarsızlığın Toplumsal Kökenleri**, Şubat Basım Yayım, Sh. 49-50.

***

Hukukun kendi özgül niteliğinden dolayı, sosyalist hukukun dahi, sınıfsız toplum sürecinde sık sık ayakbağı olması kaçınılmazdır. Önemli olan ve bu çelişkiyi çözecek olan bilimsel sosyalizmin, sınıfsız toplum yolunda ısrarla ve geliştirilerek savunulması, yaşama geçirilmesidir. İnsanlık tarihinde ilk kez, insanlığın, kendiliğindenci toplum düzenlerinden, insanın özgür bilincinin yön verdiği toplum düzenine geçilecekse bu geçiş aşamasının hukuku eski hukuktan farklı olmak zorundadır. Bu farklılık sadece kurallardaki farklılık değil, misyon farklılığıdır. Bu da sosyalist hukuku bilinen hukuktan ayırır. Aslında o, hukuk olmayan bir hukuktur. Herşeyden önce o, kendi sonunu hazırlayan bir geçiş devletinin geçici ihtiyacıdır. Sosyalist devletin kılavuzu ve denetleyicisi hukuk olmayacaktır.

***

Çağdaş burjuva hukukçuları, hukuku tanımlarken pozitivist eğilim taşımakta, tanımlarında "yasalar bütünü", "yaptırım", "devlet", "toplum" gibi unsurlara yer vermektedirler. Ancak "hukuk devleti" ve "hukukun üstünlüğü" kavramlarını açımlarken, hukuk, sadece haklardan ve özgürlüklerden ibaretmiş gibi örtülü bir varsayımla hareket ederek doğal hukuka sığınmaktadırlar. Özünde bu toplumsal diyalektiğin gelişme yasalarını tespit etmek yerine kurgulamayı, nesnelerden ampirik gözlemle elde ettiği kavramlar üzerine yüzlerce sayfalık kitaplar yazmayı, kavramları çoğaltarak sistemleştirmede mükemmele ulaşmayı tercih eden burjuva hukukçunun maddi gerçeklikten kaçış biçimidir.

***

Burjuva hukukçuları "hukuk devleti" ve "hukukun üstünlüğü" iddialarının yaşama geçirilememesinin nedeni olarak genellikle hükümetleri, memurları ve yasaları göstermektedirler. "İyi" hükümetler gelse, parlamento "iyi" yasalar çıkarıp "kötü" yasaları kaldırsa, "iyi" memurlar yetiştirilse sorun çözülecektir. İdealizmin tarihsel karakterine uygun bir çözüm önerisidir. Toplumun kendiliğinden sahip olduğu bilinç düzeyine denk düşer. Bu nedenle konjonktürel ve kitlesel bir destek bulur.

***

Devlete ve egemen sınıfa karşı hak ve özgürlüklerin fiilen kazanılması ya da yasallaştırılması, kazanılmış olanların korunması ve genişletilmesi, ezilen ve sömürülen sınıf dinamiklerinin siyasal gücüne ve tarihsel toplumsal koşullara bağlı olarak gelişir. Eğer devlet herhangi bir konuda kendi yasalarını çiğneyerek veya yeni yasa çıkararak hak gasbediyorsa bu özünde politik bir saldırıdır. Verilecek yanıt da hukuksal (hukuka sığınan) değil politik olmak, sistem ya da hukuk içi slogan ve taleplerle sınırlanmamak zorundadır.

MARX'IN AHLAKİ REALİZMİ: MUTÇULUK VE AHLAKİ İLERLEME*

Alan Gilbert
Çeviren: Sevilen Toprak

Marx'ın politik etkinliğini, ahlaki öfke ve bilimsel analizin diyalektiği oluşturmuştur. Ancak, teorik çalışmalarına bakıldığında Marx'ın, bilimi vurguladığı ve ahlak teorisi konusunda görünür bir sessizliğe büründüğü görülmektedir. Ve bu sessizliği esas olarak, liberal, anarşist ya da sosyalist olsun, tüm ahlakçılık biçimlerini reddetmek için bozmuştur. Kapitalizmi, bu sistemin biçimsel yasal eşitlik standartlarına dayanan yanlış yorumlamalar olarak tahkim etmeye ya da dönüşüme uğratmaya çalışan "adalet" ve "dürüstlük" teorilerini reddetti; Hüküm süren adalet kavramlarını tarihsel incelemeye ve sosyolojik eleştiriye tabi tuttu (1961, vol. 3: 339-40; Gilbert 1982). Bu sessizliği ya da reddedişi, birçok yorumcunun, Marx'ın ahlaki konularda bir rölativist ya da indirgemeci olduğu yolundaki tartışmalara dayanak yapması şaşırtıcı değildir (Fisk 1975; Wood 1972). Ancak onun, kapitalist sömürüye yönelttiği etraflı ve sarsıcı suçlamalar ve yine onun özgür bireylerden oluşan yüce toplum kavramı,

---

* Terence Ball/James Farr tarafından derlenen **ve Cambridge University Press tarafından 1984 yılında yayınlanan "After Marx", isimli kitaptan alınmıştır.**

büyük öneme sahip bir ahlaki bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu bakış açısının doğruluğu, kendi terimleri üzerinden teslim edilmelidir, yani, insani ihtiyaçlar ve toplumsal işbirliğinin olasılıkları ve sınırları hakkındaki tartışmanın bir parçası olarak. Marx'ın bu bakış açısına ilişkin metaetik vargısını, "diğerlerinden daha fazla haklılığa sahip olmayan bir fikir meselesi" ya da "gelişen üretici güçler düşüncesinin kutsanması" olarak görmek, onu değersizleştirmeye çalışmaktır. Bu çeşit iddiaların yanlışlığı, Marx'ın yoğun devrimci faaliyet noktasındaki adanmışlığı, coşkusu ve cesareti ve ortaya koyduğu teorinin yol açtığı güçlü ahlaki etkiler sayesinde açığa çıkmıştır.

Bir başka yerde Marx'ın bir ahlaki realist olduğunu ve bu metaetik bakış açısının kendi ahlaki yargılarının nesnelliğini çok iyi açıklamakta olduğunu iddia etmiştim (Gilbert 1981b, 1982). Ahlaki realizm ahlaktaki ilerlemeyi ve ahlak teorisindeki gelişmeyi, sürekli olarak insanın örgütlenme ve özgürlük potansiyellerine ilişkin hakikate yaklaşma üzerinden algılamaktadır. Ayrıca ahlak teorisindeki ilerleme büyük oranda sosyal teorideki ilerlemeye dayanmaktadır. Bu noktada, Marx'ın yargılarının temelinde, (üstü kapalı da olsa) çoğunlukla düşünüldüğünden daha tutarlı bir *ahlaki* teorinin bulunduğunu göstermek istiyorum. İlk bölümde Marx'ın, Aristocu mutçuluğa (*eudaemonism*) ne şekilde bağlandığı ve bunu nasıl geliştirdiği incelenmektedir. Marx'ın yabancılaşma teorisi ve Kapital'in ahlaki özü üzerine yeni bir ışık tutulmaktadır. Bu bölümde ayrıca, Aristoteles'in belirli yargıları ile Marx arasındaki ciddi farklılıkların temel olarak ahlaki önermelerden değil, sosyal teori ve biyoloji teorisinin sorunları da dahil olmak üzere olgular üzerindeki uyuşmazlıktan kaynaklandığını reddetmek için ilk bölümdeki mutçu ve realist iddialardan yararlanılmıştır.

I. MARX'IN MUTÇULUĞUNUN ARİTOTELESÇİ KÖKENİ

Marx, Aristoteles'i, düşünce, toplum ve doğanın birçok formunu ilk inceleyen "dev düşünür" olarak tanımlamaktaydı (1961, vol. 1; 59). Marx'ın insani iyi hakkındaki etraflı yargıları Aristoteles'in mutçuluğu-

nu andırmaktadır; onun orijinal sosyal teorisi iyi bir yaşam sürdürmek için gerekli olan toplumsal ve politik düzenlemeleri gözler önüne sermektedir. Bu bölümde, iki düşünür arasındaki ilgili benzerlikleri ve mutçuluğun Marx'ın kapitalizm eleştirisi ve komünizm görüşü üzerindeki etkilerini ortaya koyacağım; bunun ardından insani örgütlenme ve özgürlük teorisindeki güçlü tarihsel ilerlemeyi takip ederek yapılan rölativist bir itiraza karşı çıkacağım.

Marx'ın, adalet, mülkiyet, kölelik ve kadınlara yaklaşım gibi sorunlarda *belirli* görüşleri Aristoteles'ten dramatik olarak farklılık göstermektedir. Belirli uyuşmazlıklar düzeyinde kalacak olursak, her iki düşünürü de mutçu ve ahlaki realist olarak nitelememize olanak tanıyan genel benzerlikleri kaçırırız. Bu düşünürler, yaşam, bilgi, dostluk, politik toplum ve benzerleri de dahil olmak üzere insana has *iyi*lere (good) dair ortak bir felsefi görüşe sahiptir. Onlar, mutluluğun (Aristoteles'in ifadesiyle *mutçuluk*) bu iyilerin farkına varan veya bunlara katılan etkinliklerden kaynaklandığını ve farklı mutluluk türlerinin ayrı etkinliklerden doğduğunu ileri sürmüşlerdir. Her iki düşünür de, politik örgütlenmeyi ve etkinliği özellikle önemli bir *iyi* olarak görmekteydi. Dahası, onların, politik yaşama dair dört ortak nosyona sahip olduklarını görebiliriz. Şunları vurgulamaktadırlar: (1) ortak bir *iyi* temelinde örgütlü ve özgür politik yaşamın önemi, (2) ahlaki karakterin ortaya konması ve geliştirilmesi açısından bir arena olarak politikanın rolü, (3) adalet ve diğer iyiler hakkındaki mevcut fikirlerin eleştirilmesi ve arındırılması gereksinimi ve (4) ortak iyiler uğrunda hizmet etme noktasındaki pratik tartışma ve tercihin önemi. Aristoteles ve Marx'ın politika üzerine çalışma yapma noktasındaki etkili mutçulukları ve ortak çerçeveleri, kavramlarını yararcı veya haklar temelindeki etik teorilerden ayırmaktadır.

Bir ahlak teorisyeni olarak Marx'ın yararcılığa dair acımasız eleştirileri insani etkinlikler ve gereksinimlerin farklılığına dayanan mutçu bir bakış açısından kaynaklanmaktadır. Örneğin *Alman İdeolojisi* adlı çalışmasında Marx, yararcıların yaptığının, "çeşitlilik gösteren tüm insani ilişkileri tek bir yararlılık" ya da

zevk "ilişkisi içinde yok etme aptallığı" olduğunu iddia etmiştir (Marx ve Engels 1964: 449). Bu görüşün aksine Marx, konuşma ya da sevgi gibi etkinliklerin, "üçüncü şahıslarla kurulan" bazı yabancı, parasal "ilişkiler"in bir parçası olmadığı, bunların "bireylerin, belirli niteliklerinin belirli ifadeleri" olarak tamamen kendi başlarına yaptıkları etkinlikler olarak özgülleştikleri hususunda ısrarlıydı. Marx, *Kapital*'de, sıradanlıklara hayran olan birçok kişiyi rahatsız edeceği savıyla estetik eleştiriye karşı çıkan Bentham'la dalga geçmektedir. Marx ayrıca, Bentham'ın, Hıristiyanlığı onaylamasının mantıksızlığını sadece bunun cezai kuralları kutsallaştırmaktaki "yararlılığı"ndan dolayı benimsiyor olmasında görüyordu. Marx, hicivli bir üslupla Bentham'ın, İngiliz bir "dükkan sahibinin" ihtiyaçlarını, ters bir bakış açısıyla, *toplumsal olarak* belirlenen ideal veya "normal" insan (*Normalmensch*) olarak gördüğünü iddia ediyordu; bunun tam aksine Marx, "genel olarak insan doğası"na dayanan "ve her tarihsel dönemde değişikliğe uğrayan" gerçek ihtiyaç kavramını öne sürdü (*menschlische Natur; in jeder Epoch historisch modifizierte Menschennatur*; 1961, vol. 1: 609-10). Marx'ın yararcılığı reddi, insan doğasını ifade eden etkinliklerin bütünlüğü ile bunların bozulması arasında net bir ayrım yapılmasını gerektirmektedir.

Aristoteles'in, *Nicomachean Ethics* adlı çalışmasının X. Kitabındaki zevk eleştirisi Marx'ın argümanlarını açıklamakta ve derinleştirmektedir. Aristoteles bir yetişkinin mutluluğunun bir çocuğunkinden farklı olduğunu ve bir yetişkinin, yoğunluğu ne olursa olsun kendisini çocukça zevklerle sınırlayamayacağını iddia etmekteydi. Sadece zararlı zevklerin (bir hasta adamın ya da kadınınkiler) ahlakı bozucu etkinliklere yol açtığı noktasında ısrar etmekteydi. İyi olabilmek için, zevkin, bir etkinliğin kendine has erdemlerinden kaynaklanması gerekmektedir. Aristoteles bu yüzden, benzer zevkler yaratmalarına rağmen ortak kaygılarla desteklenen gerçek dostluk ile yaltaklanma veya parasal çıkara dayanan zararlı dostluğu karşılaştırdı (1173b21-1174a13). Böylesi bir ayrım, Marx'ın, *Alman İdeolojisi*'ndeki, ilişkilerin ve etkinliklerin "belirli" nitelikleri hakkında görüşlerini daha eksiksiz hale geti-

rebilirdi.[1] Üstelik, bilginin aranmasından doğan mutluluk (veya merak), dostluk, görüş veya politik etkinlikten kaynaklanan mutluluktan farklıdır. İyi bir yaşam çeşitli mutluluk türlerini kapsamaktadır. Buna ek olarak farklı geçerli ihtiyaçlar, belirli etkinlikler sonucu ortaya çıkmaktadır. En güzel flütü, en yakışıklı değil, en iyi flütçü almalıdır; olimpiyat ödülleri en varlıklı olana değil en çevik olana verilmelidir (*Politics* 1282b38-1283a24) Aristoteles'e göre etkinliklerdeki bozulmalar statü ve güç peşinde koşmaktan kaynaklanmakla birlikte para hırsı genel bir bozulma kaynağıdır. Aristoteles'in etkinliklere dönük uygun motivasyonlar ile bozulmuş motivasyonlar arasındaki dikkatli ayrımı Marx'ın yararcılık suçlamaları ile tutarlılık göstermektedir. Ancak Marx'ın böyle bir ayrımı muntazam bir şekilde yapıp yapmadığı sorulabilir? Aslında, bu ayrım, *Kapital*'deki bir dizi ana temayı açıklığa kavuşturmakta ve Marx'ın yabancılaşma teorisinin değişken politik etkisinin farklı niteliklerinin altını çizmektedir. Örneğin, "Acil Üretim Sürecinin Sonuçları" başlıklı bölümde Marx, genel üretken emeği tam olarak Aristotelesçi bir şekilde, kapitalizmdeki üretken emekle karşılaştırmıştır. Marx, Milton gibi büyük bir sanatçının, *Paradise Lost* adlı eserini birkaç paundu garantiye almak için değil *"kendi* doğasının harekete geçişi" olarak yarattığını öne sürmektedir. Marx, Milton'un etkinliğini ipek böceğinin ipek üretmesine benzetmektedir. Kapitalist bakış açısından üretken olmayan bu gerçek ya da doğal etkinlik, bir ekonomi politik metnini yayınevinden aldığı komisyon karşılığında makineden çıkarırcasına yazan düşük seviyeli bir yazarın "üretken" çalışmasıyla karşıtlık içindedir. Aynı pasajda Marx, "kuş gibi şarkı söyleyen" bir şarkıcı ile para karşılığında şarkı söyleyen bir şarkıcı ve gerçek bir öğretmen ile "bilgi taciri enstitülerde" çalışan bir öğretmen arasında ayrım yapmaktadır (1977, vol. 1:1044). Kapitalizm, maddi ve toplumsal (değer üreten) görünümleri bütünleştirmektedir; tarihsel olmasının yanı sıra -insan doğasının ifadesi olarak- kısmen doğaldır. Bu yüzden Marx'ın, kapita-

[1] Ayrıca, Richard Miller'in Aristoteles ve Marx hakkındaki güzel makalesine de bakınız (1981).

list üretkenliğin tüm etkinlikleri bozduğunu iddia etmesi doğru değildir: Bazıları "kuşlar gibi" şarkı söyleyebilir veya yaptıkları işin görünümünü, kapitalist için kar yaratıyor olmasına rağmen kendi doğaları ile uyumlu bulabilir. Ancak böylesi bir uyumluluğun nadir olarak görülmesi bu uyumluluğun genel olarak olmadığının göstergesidir; Marx, bir bütün olarak kapitalizmin, böylesi bir bütünlüğün altını oyduğunu iddia etmektedir.

Marx'ın yabancılaşma teorisinin önemli bir yönü de kapitalizmin çalışmaya dönük motivasyonlar üzerindeki etkisine odaklanmaktadır (Marx 1967: 281, 290). Bu sistemdeki üretken etkinlik yaşamın bir ifadesi olarak değil, sadece yaşamı sürdürmenin bir aracı olarak iş görmektedir (Marx ve Engels 1962, vol 2: 24). Marx'ın *Ücretli Emek ve Sermaye* adlı çalışmasında belirttiği gibi, "(İşçinin) kendisi için ürettiği şey dokuduğu ipek, madenden çıkardığı altın ya da inşa ettiği saray değildir." Aristotelesçi doğal adalet düşüncesini anımsatır bir şekilde Marx, ücretli emeği "doğal olmayan bir şey" olarak tanımlamaktaydı; bunu, en sevdiği hayvan olan ipek böceğinin yaptığı üretim ile karşılaştırmaktaydı; ancak bu sefer tam zıttı bir şekilde, bir kelebeğe dönüşmek için değil, "tırtıl halinde varlığını sürdürmek" için koza ören bir ipek böceğine (Marx ve Engels, 1962: vol.1: 82-3).

Yabancılaşmanın, mutçu argüman dahilinde bulunan ikinci ve yakından ilişkili bir başka özelliği ise büyük zenginlik ve yoksulluk farklılıklarının insani nitelikler ve ilişkiler üzerindeki çarpık etkisini vurgulamaktadır (Marx 1967: 270-1). Para bazen zenginlerin, yoksun oldukları nitelikleri, taklit etmelerine olanak tanımaktadır. *Kapital*'de, Marx, Shakespeare'in *Atinalı Timon* adlı yapıtından şu pasajı onaylayarak almaktadır:

> Altın, sarı ve çil parıldayan, eşsiz altın!
> İşte bundan şu kadarcığı siyahı beyaz; çirkini güzel;
> Yanlışı doğru; yaşlıyı genç; korkağı cesur yapacaktır;
>
> ...Bu sarı köle
> dinleri bağlayacak ve parçalayacak, lanetlileri kutsayacaktır
>
> ...hırsızları malikanelere yerleştirip
> Onlara unvan kazandıracak ve insanlar

onların önünde eğilip saygı gösterecekler.
(Marx 1961, vol. 1: 132)

Yabancılaşmanın üçüncü bir özelliği ise bireylerin birbirlerinden ve kendi "türsel varlık"larından (*Gattungswesen;* Marx 1967: 295-5) soyutlanmalarıdır. Aristoteles, tanımlayıcı bir tür karakteristiği olarak, yöneten ve sırası geldiğinde yönetilen vatandaşların politik birliğini ve etkinliğini ifade etmekteydi. Benzer bir şekilde Marx da işçilerin Paris Komününe katılmalarını çok önemsemişti. İşçiler, devlet görevlilerinin işlevlerine coşkulu bir şekilde son verdiler, çünkü onlar, haklı aracılık amaçlarının yanı sıra toplumdan gördükleri desteğin farkındaydılar; onların etkinlikleri esas ve aracı niteliğindeki iyileri birleştirdi. Ne özel bir para ödülüne ne de herhangi bir prestij "nişan"ına ihtiyaçları vardı:

Devlet sırları ve devleti sahiplenenlerin tüm hileleri, Paris'in savunmasını örgütleyen, işlerini en zor ve karmaşık koşullar altında aleni olarak, basit bir şekilde ve de Milton'un *Paradise Lost* adlı eserini yarattığı gibi birkaç paund karşılığında yapan basit işçilerin çoğunlukta olduğu Komün tarafından ortadan kaldırılmıştır (Marx ve Engels 1971: 153).

Politik etkinliğin insan doğasının bir ifadesi olarak iyiliğine vurgu yapmak için Marx, en sevdiği insan analoglarından biri olan Milton'a yeniden dönmüştür. Bedenen çalışmaya ilişkin eski aşağılamanın ters çevrilmesine rağmen Marx, Komüncüler'in "işçi cumhuriyeti" kavramına geniş bir Aristotelesçi anlam vermiştir. Komüncü, *politik bir hayvandı.*

Özellikle erken dönem el yazmalarında türsel varlık fikri bir çeşit hayali niteliğe sahipti. İnsanın nasıl yabancılaşıp, tanınamayacak bir türsel varlık haline geldiği sorulabilir. Aristoteles'in de farkına vardığı gibi eski politik toplum bu çeşit türsel varlığa önemli bir örnek oluşturmaktadır. Daha sonra, Spartaküs'ün öncülüğündeki Romalı kölelerin isyanı, Alman Köylü Savaşı, Prusya Devrimindeki Eşitlikçiler ve Fransız Devrimindeki cumhuriyetçiler gibi özgürlük hareketleri insan imkanlarının geliştirilmesine işaret etmiştir. Ancak, ondokuzuncu yüzyılın toplumsal

cumhuriyetçi hareketi, özellikle Komün, türsel varlığın nasıl görünebileceğine dair derin ve daha kesin bir kurumsal ve politik resim sunmuştur.

Marx, işçi sınıfı hareketindeki böylesi politik potansiyellerin uzun süredir farkındaydı. 1844'deki ilk komünist toplantısının ardından bu devrimci zanaatkarlarda "parıldayan" "insanın soyluluğunu" (*Adel der Menscheit)* övmekteydi; onlar, örgütlülüğe ihtiyaç duyan insanın örnekleriydi (Marx 1970: 1990-1). Diyalektik bir çelişki olarak Alman feodal ve burjuva yaşamının yabancı karakteri ya da "zooloji"sinden hicivli bir şekilde bahseden Marx, Aristotelesçi insan doğası kavramını uygun bir işaret olarak gördü: "Politikasını bizim koşullarımızdan üretecek olan Alman bir Aristoteles işe, şunu söyleyerek başlardı: *"İnsan toplumsal ancak tamamen apolitik bir hayvandır."*

Marx'ın yabancılaşma teorisi birbirine benzer iki başka özelliğe daha sahiptir. İlki, kapitalizm koşulları altındaki işçiler iş güçlerini satmakta ve üretken etkinliklerini bir başkasının yönetimi altında gerçekleştirmektedirler. İkinci olarak da, yabancı güç olarak sermaye, artık-emeğin yaratılması işçileri hakimiyeti altına almaktadır (Marx 1967:289-93). Yabancılaşmanın bu görünümleri, tercihin önünü kesmelerine rağmen ayırt edici bir biçimde Aristotelesçi değildirler. Bu görünümlerin merkeziliği, birçok bilim adamının Marksist ve Asitotelesçi kavramların çarpıcı ilişkisini görememesini, en azından kısmi olarak açıklamaktadır (Avineri 1970; Kolakowski 1978; Ollman 1971).

Marx'ın, *Kapital*'deki olgunlaşmış ekonomi teorisi, yabancılaşmanın bu görünümlerinin kaynağını, birleşimini ve farklı ilişkilerini izlemektedir. Marx'a göre, kapitalizm, toprağı, ham maddeleri ve makineleri kullanan insanın maddi veya fiziksel emek süreci (*Arbeitsprozess)* ile değer ya da artık değer çıkarılan toplumsal süreci (*Verwertungsprozess*) birleştirmektedir (Cohen, 1978: bölüm. IV). Bu ayrım aslen ahlaki bir ayrım değildir. Marx, bir emtianın üretilmesindeki bu iki özelliği incelerken belirli yararlı şeyler üreten somut emek ile değer üreten soyut ortalama emek süresi arasında ayrım yapmaktadır. Ancak Marx'ın kapitalizme dair diğer açıklamaları, bu ayrımın vardığı

en ileri *ahlaki* durumu ortaya koymaktadır. Değer üretiminde, bilim ve girişimin –birikmiş sermaye biçiminde- başarıları, yaşayan işçileri hakimiyeti altına almaktadır (1961, vol. 1: 607-8). Değer süreci, fiziksel emek sürecini amacından saptırıp üreticilere zarar vermektedir:

Üretim sürecini basit emek süreci bakış açısından değerlendirirsek işçi, üretim araçları ile, bunların sermaye olma nitelikleriyle değil, kendi akli üretken etkinliğinin yegane araçları ve maddesi olarak ilişki kurmaktadır. Örneğin deri tabaklama işinde derilerle, basit emek nesneleri olarak ilgilenmektedir. Tabakladığı, kapitaliste ait deri değildir. Ancak, üretim sürecini, artık değerin yaratılması bakış açısından ele aldığımızda bu durum farklılık göstermektedir. Üretim araçları birden bire diğerlerinin emeğini sömürmenin araçları haline gelmektedir. Artık, üretim araçlarına hükmeden işçi değil, işçiye hükmeden üretim araçlarıdır. *Bunlar, üretken etkinliğinin maddi öğeleri olarak işçi tarafından tüketilmek yerine kendi yaşam süreçlerinin zorunlu gübresi olarak işçiyi tüketmekte* ve sermayenin yaşam süreci, sadece, sürekli genişleyen değer olarak hareketinden, kendini sürekli olarak arttırmasından (*als sich selbst verwertender Wert*) (1961, vol. 1: 310, italikler bana ait)[2] oluşmaktadır.

İşçileri kullanan kapitalistin ya da değer birikiminin yabancı "yaşam süreci", iş gününün incelendiği bölümde ve Marx'ın, kapitalizmin toplumsal, politik ve ahlaki olarak yol açtığı canavarca sonuçları -savaş, işsizlik, tarımsal bölgelerin altüst edilmesi, göçmenlerin toplumsal olarak sömürülmesi ve benzerleri- tartıştığı genel kapitalist birikim kanunu üzerine bölümde işçilerin zamanının her anının peşinde koşan "vampir" veya sermaye peşindeki "kurt adam açlığı" görünümünde yansıtılmaktadır.

Ancak, *Kapital*'deki yabancı hakimiyetinin kurt

---

[2] Marx, yabancılaşma terimini *Kapital*'de nadir olarak kullanmasına rağmen sermayeden "yabancı güç" olarak bahsetmektedir. (1961, vol 1:571) Onun daha sonraki yaklaşımı yabancılaşmanın özelliklerine vurgu yapar. s. 360-1, 571, 573, 606-8, 615 ve 621.

adam benzeri özellikleri, sadece belirtilen bağlamla sınırlı olmamakla beraber esas olarak, yaşam ve onurun iyiliklerini etkilemektedir; bunlar, haklar temelinde hareket eden bir teorisyen ya da belki de bir yararcı tarafından, bir mutçu tarafından kınandığı kadar kolaylıkla mahkum edilmektedir (Gilbert 1981b; Miller 1981). Bireylerin kaba maddi veya doğal ilişkileri ve nitelikleri (Milton ya da sevgi ve dostluk örneklerinde olduğu gibi), kapitalist değer sürecinin küçültücü ve yoksullaştırıcı etkisini göstermektedir. Ancak, yabancılaşma üzerine Marx'ın Aristoteles'ten miras aldığı mutçu argümanlar –yaşamın farklı bir ifadesi olarak değil yaşamı sürdürmenin aracı olarak çalışma; insani niteliklerin kalpazanı ya da taklidi olarak para; insani gelişimin temel olarak yadsınmasına dönük yabancı politikalar- onun, komünizmdeki toplumsal bireysellik görüşünün ana özelliklerini ortaya koymaktadır (Cohen 1978: 129-33; Marx 1973:325).

Mutçu argümanlar *Kapital*'deki iki diğer önemli temayı aydınlatmaktadır, yani, bilim ve vulgar ekonomi arasındaki ayrım ve kapitalizmin devasa üretkenliği ile işçilere boş zaman bırakılmasının sürekli reddi arasındaki çelişki. İlk olarak Marx, sürekli olarak gerçeklik ile görünüşü ve bilim ile vulgar ekonomiyi karşılaştırmaktadır. Marx'ın teorisine göre kapitalizm, kendi fiziksel ve özel karakteristiklerinden elde ettikleri bir geliri çoğalttıkları görülen "Madame La Terre" ve "Monsieur Le Capital" gibi ilginç karakterler yaratmaktadır (1961, vol. 3: chap. 48). Vulgar ekonomi bu çeşit görünümlere takılıp kalmaktadır ancak Marx'ın teorisi bu çeşit gelirlerin, artık değerin biçimleri olduğunu göstermektedir. Görünüş ve vulgar ekonomi değer yaratma sürecinin yabancı nitelikleri vasıtasıyla açıklanmaktadır; Marx'a göre bilim, aksi irrasyonel görünüşleri anlaşılır kılan iç bağlantıları ya da gerçekliği kavramaktadır. Ancak bilimsel bir kapitalizm teorisi veya tarih teorisi *aynı anlamda* bir *toplumsal* ürün değildir. Bu, bilgi için, daha genel ve doğal bir insani arayışın arındırılmasıdır; buna yapılacak kollektif ya da toplumsal katkı önemli olmakla birlikte ahlak kurallarına aykırı değildir. *Paradise Lost* gibi bilimsel bir başarı da, insan doğasının bir ifadesi, birey teorisyenin doğal bir etkinliğidir. Bu mutçu ar-

güman, Marx'ın bir rölativist olmadığını açıkça göstermektedir. Bilimsel bir teori tarihten bir şeyler öğrenebilir ve işçilere faydalı olabilir ancak "proleter" bilimi ya da "burjuva" bilimi gibi bir ayrım yoktur.

İkinci olarak, Aristoteles'e göre en yüksek insan etkinliği –üretken olmayanlar- zorunluluğun baskısı altından değil tercih edilerek yapılmaktadır (*Nicomachean Ethics* 1105a30-b4). Marx'a göre, benzer bir şekilde, asgari geçim için çalışmak en azından tercihle karakterize edilmektedir; bu, *zorunlu* emektir. Ancak, *Kapital*'de de vurgulandığı gibi üretkenliğin, kapitalizm tarafından büyük oranda genişletilmesi, bireysellik ve tercih alanı olarak iş görebilecek potansiyel kullanılabilir ya da boş zamanı artırmaktadır. Bununla birlikte bu potansiyel ve genişleme derin bir ahlaki paradoksa yol açmaktadır. Kapitalizm, kullanılabilir zaman açısından büyük oranda potansiyel yarattığı için, işçi sınıfı hareketleri tarafından kontrol edilmediği taktirde işçilerin çalışma süresini artırmak için acımasızca savaşmakta ve boş zamanları sınırlamaktadır; işçiyi, toplumsal bir birey olarak yoksullaştırmaktadır. Marx, kapitalist üretimin *insanlık dışı* karakterini hiç tereddüde yer vermeyecek şekilde gözler önüne sermek için Aristoteles'in, Hephaestus'un kutsal üç ayaklı sehpaları gibi kendi kendilerine hareket etme yeteneğine sahip dokuma tezgahları hayalini anımsatarak dokumacıları kölelikten kurtarmaktadır. Aristoteles'in genel öncelikleri yeterince açıktı. Köleliği sadece "insanın tam gelişimi"ne hizmet ettiğinden dolayı haklı çıkarmakta hataıydı. Marx, Aristoteles'in görüşünü alaylı bir şekilde, kar sistemi ile, etkili "ayakkabı boyacısı bayileri"ni artırmasından dolayı göklere çıkartılmış ücretli kölelik ve "yaygın sosis imalatçıları"nın (1961, vol. 1: 408-9) görünümleri ile hipnotize olmuş çağdaş politik ekonomistlerin dar bakış açısı ile yan yana koyuyordu. Marx'a göre komünizm, tam aksine, çalışma süresi üzerinde proleter kontrolü, sömürücü olmayan bir toplumsal ilişkinin şekillendirilmesi ve insan doğasının veya *toplumsal bireyselliğin* geliştirilmesi anlamına gelmekteydi. Marx'ın, kapitalizme karşı en orijinal, en derin argümanlarından bazılarının esin kaynağı Aristoteles ya da mutçuluktur (Cohen 1978,: chap. XI;

Gilbert 1983).

Politik katılıma yapılan bu vurguya ek olarak Marx, Aristotelesçi politika görüşünün dört özelliğini daha benimsemişti. İlk olarak Marx, Aristoteles'in, ortak iyiye hizmet eden rejimlerle etmeyen rejimler arasında yaptığı ayrımı benimsiyordu. Yeni bir politik biçim olan şehir (polis) üzerinde çalışan Aristoteles ortak ve özgür bir politik yaşamı paylaşan vatandaşlar arasında böylesi bir karmaşık iyi kavramını ortaya atmıştı. Aristoteles, hakça düzenlenen rejimleri, belirli çıkarların hakim olduğu tiranlığın hüküm sürdüğü rejimlerden ayırmaktaydı. Marx'a göre sömürüye dayalı toplumlardaki tüm yerleşik rejim biçimleri ne olursa olsun, özellikle yöneten sınıfın çıkarlarına hizmet etmektedir. Bu yüzden Marx, Yunan demokrasisini köleler üzerinde bir despotizm ve modern liberal demokrasiyi işçiler üzerinde toplumsal diktatörlük olarak görmekteydi. Böylesi rejimlerin, üreticileri hakimiyet altına almak için, en keskin şekliyle on dokuzuncu yüzyılın ortalarındaki Avrupa'da "parazit devlet" şeklinde açığa çıkan *yabancı* bir baskı aygıtına ihtiyacı vardır (Gilbert 1981a: chap.12). Marx, alternatif olarak, üyelerinin büyük çoğunluğunun ortak iyiye sadık kaldığı proletarya diktatörlüğünü yüceltmiştir. Bu sayede, hem ortak iyiye dönük bir politika hem de (belirli tiplerde) politika ihtiyacının ötesinde bir toplum, sömürüye dayalı rejimlerin bozulmuş politikasının karşısına çıkmaktadır.

İkinci olarak Aristoteles, politikayı soyluların etkinliklerini ortaya koyduğu bir arena olarak görmekteydi. Benzer bir şekilde Marx da, devrimcilerin, baskı altındakilere karşı sempati ve dostluk duyan, zalimlere karşı nefret dolu, adanmış, coşkulu ve sahip olunan canlı politik deneyimin hatlarından bir şeyler öğrenmeye istekli kişiler olarak belirli bir ahlaki karaktere sahip olmaları gerektiğini düşünmekteydi. Aristoteles'in "yüce ruhlu adam" kibirliliğini reddetmesine rağmen, büyük politik sorunları kavrama ve buna uygun eylemde bulunma kapasitesinin Spartaküs, Babeuf ve Paris Komününün "cennet kaçkınları" gibi gerçek politika yeteneğine sahip kadın ve erkekleri diğerlerinden ayırdığını iddia etmekteydi.

Kapital'in ithaf yazısında, yoldaşı Wilhelm Wolff'dan "proletaryanın yılmaz, inançlı, soylu önderi" olarak bahsetmekteydi. Buna ek olarak Marx'ın devrimci kişilik görüşü, özel durumlarda kahramanlık ve kendini feda etmeye (basında Miller) duyulan ihtiyacı vurguluyordu. Bentham'ın "dükkan sahibi" gibi sadece egoist ve bencil olan tüm insani motivasyon modellerini aşağılamaktaydı. Marx'ın bireysellik kavramı kesin bir biçimde, birinin kendi iyiliğini isterken diğerlerinin iyiliğini de gözetmesi gerektiğini kapsıyordu.

Bu yüzden onun görüşü, Aristotelesçi toplumsal ilişkisizlik kavramı (en yoğun biçimi olan dostluk (*philia*) da dahil olmak üzere) ile ayırt edici bir özelliği barındırmaktadır. Marx, dostluk, politik toplum veya enternasyonalizmle bağlanan kişilerin birbirine bağlılığını kapsayan etkinliklerin değerini gördü. Bencil hesaplamalar olmayıp teorik ve stratejik kavrayışa dayanan bu bağlantılar devrimci eylemin esin kaynağı olmuştur (bakınız Shaw bölüm. 1, aynı cilt).

Üçüncü olarak, Aristoteles'e göre ortak bir iyi anlayışı adalet hakkındaki farklı iddiaların felsefi olarak yeniden arındırılmasından doğmaktaydı. (*Politics*, 1282b14-1283a23). Aristoteles'te etiğin, politik veya *söyleşisel* bir niteliği bulunmaktadır; esrarengiz bir şey değildir. Benzer bir şekilde Marx da mevcut etik fikirleri eleştirmişti. Örneğin *Kapital*'de, sermayenin özel mülk edinilmesi de dahil olmak üzere yasal olarak adil işlemleri, sonuçları temelinde, böylesi sözleşmelerin işçilere zarar verdiğini ve iyi bir yaşamın altını oyduğunu belirterek suçlamıştı. Yine Uluslararası İşçi Derneği'nde (bundan sonra IWA olarak anılacaktır) "Ücret, Fiyat ve Kar" üzerine yapmış olduğu bir konuşmada "adil günlük işe karşı adil günlük ücret" şeklindeki proleter taleple ima edilen sosyal teoriyi eleştirmişti (Marx'ın terimleriyle "adalet" işçilerin bakış açısından, sadece daha iyi bir "sömürü oranı" anlamına gelebilirdi); ancak onun, "Ücret sisteminin ortadan kaldırılması ya da sınıfların ortadan kaldırılması şeklindeki sloganda vücut bulan kendi teorisi, işçilerin ahlaki iddialarını yeniden yorumladı ve genişletti (Marx ve Engels 1962, cilt. 1: 446). O ve Engels, kendi iddialarını bir tür adalet olarak

karakterize etmekten çekinmiş olsalar da onun devrimci talebi ortak iyi temelindeki etraflı Aristotelesçi toplum kavramı ile uygunluk içindedir (Gilbert 1982).

Dördüncü olarak da, Aristoteles etkinliğin seyri hakkında pratik tartışmayı vurguluyordu. İnsani iyilerin çeşitliliği göz önüne alındığında o, ahlaki tercihin çoğunlukla çatışmalar barındırdığını görmüştür. Aristoteles'in, *Nicomachean Ethics* adlı çalışmasındaki VI ve VII. Kitaplardaki karmaşık argümanları okumanın bir yolu, tartışmadaki başarısızlıkları bir iyinin (muhtemelen daha az düzeyde bir iyi) bir başkasının peşinden koşmasının üst üste gelmesi olarak yorumlamaktır. Bu yüzden Aristoteles'in örneklerinden birinde, Niobe, çocuklarına duyduğu sevgiyi Tanrı'ya duyduğu sevgiden üstün tutmaktaydı (1142a23-1143b3); hayat bir iyidir ancak, bir şehrin savunması esnasında korkaklık, değildir. Tartışma ve ihtiyat politik etkinlikte önemli bir rol oynamaktadır.

Ancak, tartışma Marx'ın politika kavramında da merkezi bir role sahiptir. Marx, Aristotelesçi ortak iyi fikrini, enternasyonalizmi kapsayacak şekilde genişletmişti; devrimci hareket, *"tüm uluslardan bağımsız bir şekilde proletaryanın ortak çıkarını"* kendi politik stratejisinin ve (geniş anlamıyla ele alırsak) adalet kavramının merkezi konusu haline getirmelidir. Marx, enternasyonalizmin çoğunlukla katı politik ve ahlaki tercihler gerektirdiğinin farkındaydı. Bu yüzden, "IWA'nın Açılış Konuşmasında" Marx, Amerikan İç Savaşı'ndaki köleliği kaldırma politikasını coşkulu bir şekilde destekleyen İngiliz işçilerinin "kahramanlığını" övmüştü (Marx ve Engels 1962, cilt 1:384). İngiliz egemen sınıfları Kuzeydeki kuşatmayı kırmak için seferber olmuştu; Güneydeki pamuk üretimini yaygın işsizliğin çaresi olarak ilan ettiler (Marx 1972: 112-13, 152-63). Bu işçiler, açlığa karşı durmak için işe ihtiyaç duymalarına rağmen (önemli bir iyi) köleliğin hiçbir şekilde mazur gösterilemez bir şeytan olduğunun, kendilerinden savaşmalarının istenebileceğinin ve bunun bedelini yine kendilerinin ödeyeceklerinin ve Kuzey Amerika'daki köleci cumhuriyetin zaferinin uluslararası politikayı reaksiyoner bir doğrultuya itebileceğinin ve bunun kendilerine son derece zararlı

olacağının farkındaydılar. Onların miting ve gösterileri İngiliz hakim sınıflarının kölelik lehindeki "rezilce" mücadelelerini engellemiştir. (Gilbert 1978). Bu işçiler, yalnızca yaşamı sürdürmeye katkıda bulunacak olan bazı kısa vadeli kazançlar yerine halk adına büyük bir uluslararası iyiyi –varoluşlarının niteliğini etkileyen bir iyiyi- tercih etmişlerdir.

Gerçek bir iyi olarak politik etkinlik üzerindeki ortak vurguları ile birlikte bu dört büyük benzerlik Aristotelesçi ve Marksist politika kavramının yakınlığını ortaya koymaktadır. Ancak, herhangi bir eleştirmen, Marx'ın, içinde devletin çözüldüğü komünizmin daha yüksek bir aşamasını öngördüğünü belirtebilir. Aristoteles'in aksine onun en son ulaştığı kavram postpolitiktir. Ancak Marx'ın komünizme dair argümanı netleştirilmeye muhtaçtır. Proleter bir devrim sadece "parazit devlet"i ve onun yabancı politikalarını ortadan kaldırmaktadır (bakınız Thomas, bölüm 6, aynı cilt). Paris Komününün de gösterdiği gibi işçiler ve onların müttefikleri, bunun yerine, politik yaşamın tüm işlevlerini yeniden soğurmaktadır. Temel olarak işçi sınıfından çıkan resmi görevliler sıradan bir maaş alacaklardı; ve sabit bir ordunun yerini ise silahlı vatandaşlar alacaktı; politik gösteriler ve azil, işçilerin isteklerini iletmelerine ve yetkilerini kullanmalarına olanak tanımaktaydı. Bu yüzden Marx'a göre, böylesi bir rejim, güçlü bir şekilde politik olmasına rağmen zaten, parazit devletin yok edilmesine doğru gitmektedir. Politik etkinliğin Aristotelesçi merkeziliği ve özünde bulunan iyi kavramı bu politik biçimin yabancı olmayan karakterinin altını çizmektedir. Komünizmin daha sonraki aşamasında, dış ve iç karşı devrimlere karşı savaş hazırlığı ihtiyacı son bulacaktır. Ancak, diyalektik olarak önemli örgütlülük ve bağlılık nitelikleri değişmeden kalmalıdır. Komünizmin, savaş politikası ve sınıf savaşına karşıt olarak ortak problemler üzerinde tartışma politikasını ortadan kaldırdığı görüşü yanıltıcıdır. Marx'ın, (yabancı) politikanın toplumsal olan içinde çözüleceğine dair bazı erken yorumları, onun argümanına ilişkin hatalı ve son derece bağlama özgü bir açıklamadır (Gilbert 1981s:36-40).

Üstelik politika, Marx'a göre, komünizmin zaferinde ve onun daha yüksek aşamasının ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamaktadır. Yabancılaşmanın mutçu eleştirisi politika, çalışma ve toplumsal ilişkilerdeki devrimci motivasyonun birbirine zıtlık gösteren niteliklerini vurgulamaktadır. Bu görünüşler hep birlikte, Marx'ın "Gotha Programının Eleştirisi" (Marx ve Engels 1962, cilt. 2: 22-4) çalışmasında komünizm için bir engel olarak gördüğü özellikle, farklı ücretlerin muhafaza edilmesini kapsayan burjuva "kusurlar"dan oluşan kapitalizmin uzantılarını dengelemektedir. Buna ek olarak Rusya ve Çin devrimleri deneyimlerinin gösterdiği gibi, Marksist ve Aristotelesçi mutçulukta belirtilerinin bulunabileceği, maddi dürtülere karşılık politika üzerindeki çatışmalar yirminci yüzyıl komünizmindeki çatışmaları merkezi olarak şekillendirmiştir (Gilbert 1981b:böl. 3, 5). Önceki tartışmada izlenen argümanlar uzun süreli pratik öneme sahiptir.

Bu noktada birçok okur, Marx ve Aristoteles arasındaki bu çeşitli benzerlikleri hala abartılı bulabilir. Tüm bunlardan sonra birisinin, doğal köleliğin önde gelen savunucusu Aristoteles'i sömürünün büyük düşmanı Marx'a karşı dövüştürmesi gerekmektedir. Aristoteles, kendi kendilerini yönetecek yeterli akli kapasiteye sahip olmayan çok fazla insan olduğundan hiçbir zaman şüphe etmedi; o, köleliği, çalışmayan vatandaşların (Marx'a göre asalak) politik etkinliği için zorunlu bir temel olarak savunmaktaydı. Aristoteles'in köleliği, sadece Yunan erkekleri için değil, birçok barbar için de konu ettiği doğrudur. Kartaca isimli barbar şehrini en iyi üç gerçek rejimden birisi olarak övmekteydi. Aristoteles, üretimdeki köleliği ortadan kaldıracak kendi kendine işleyen bir düzen dahi kurgulamıştı. (*Politics* 1253b33-1254a3) Bu yüzden, Aristoteles ve Marx'ın kölelik hakkındaki çatışmasını, ahlaki temellerde karşı karşıya gelmekten ziyade kimin insan olarak görüldüğüne dair olgusal anlaşmazlıktan kaynaklandığı şeklinde değerlendirebiliriz.

Ancak bir eleştirmen, Aristoteles'in sadece *kinik* bir değişim kavramı kurguladığını ve tarihsel veya ahlaki ilerlemeyi reddettiğini ekleyebilir. Özellikle etik rölativistler olmak üzere birçoklarına göre bu farklar,

Aristoteles ve Marx arasında, burada iddialı bir biçimde abartılan soyut benzerlikler vasıtasıyla anlaşılmaz hale getirilen bir uçurum olarak niteleyebilecekleri, iki yakası bir araya getirilemez entelektüel uçurumu ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, Aristoteles'in vatandaşlık ve insan doğasına dair ana argümanının ahlaki ilerlemeye dair önemli bir örneği ve Marx'la gelişerek süreklilik gösteren noktaları ihtiva ettiğini iddia ediyorum. Aristoteles'in görüşüne göre insanlar, gerçek politik örgütlenmeleri vasıtasıyla en yüksek ahlaki kapasitelerini ortaya koymaktadırlar. Aristoteles, *Politics* adlı çalışmasının I. Kitabında, Yunan politik toplumunu ve özgürlüğünü –Yunan erkeklerinin sırayla yönetme ve yönetilme kapasitesi- insanın *zoon politikon* doğasının bir ifadesi olan *doğal* bir fenomen olarak yüceltiyordu. Ancak Aristoteles, ayırt edici ve taktire değer bir şey olarak özgürlüğün, geçmişteki despotizmin karanlık geçmişine karşı ortaya çıkmış olduğunu düşünmekteydi:

> Köyün en doğal biçimi, koloninin aldığı biçim ya da ailenin doğuşu gibi görünmektedir... Dikkat edilmelidir ki bu, her bir Yunan şehrinin orijinal olarak – barbar dünyanın ilkel insanları gibi- krallar tarafından yönetilmesinin sebebidir. (*Politics* 1252b17-26)

Aristoteles, şehri ilk kuran kanun adamını "insan türünün mirasçılarının en büyüğü" olarak övmekteydi. Aristoteles'in şehrin doğuşuna ilişkin argümanını realist bir bakış açısıyla, tarihsel olarak insanların politik ve etik örgütlenme açısından en yüksek kapasitelerini keşfettikleri iddiası olarak yorumlayabiliriz. Eğer Aristoteles farazi olarak, şehrin ortaya çıkışından önce *politik* bir teori ortaya koymuş olsaydı şunları söyleyebilirdi: İnsan despot ya da ataerkil bir hayvandır. Aristoteles'in, bozuk bir ataerkil örgütlenmeden şehir örgütlenmesine geçişe dair açıklaması ahlaktaki tarihsel ilerlemeye örnek teşkil etmektedir.[3] Böylesi bir ilerleme örgütlenme ve öz-

[3] Engels'in *Ailenin Kökeni* adlı çalışmasında ortaya konulan, ilkel komünizmdeki kadın ve erkeğin eşitliğine dair argümanların doğru olması durumunda bir Marksist, Aristo-

gürlüğe ilişkin gerçek insani kapasiteyi resmetmektedir. Ayrıca, despotizmin tam aksine, şehir, özgür rejimleri (karşılaştırılabilir bir şekilde) karakterize eden ortak iyi üzerindeki ayırt edici sınıf mücadelelerini ve fikir uyuşmazlıklarını ortaya koymaktaydı. Bu yeni politik olguların bir sonucu olarak Aristoteles, ilk önce insanın örgütlenme ve özgürlük açısından potansiyelleri hakkındaki temel soruyu sormuş ve bilimsel veya, daha az anlam yüklü bir terim kullanırsak nesnel politika ve etik çalışmasını bulmuştur (Gilbert 1983).

Avrupa toplumunun fiili olarak köleci olmayan bir toplum olarak tanınmaya başlanmasından itibaren Montesquieu ve Hegel gibi liberal teorisyenler Aristoteles'in bu çeşit köleliği kutsallaştırmak için geliştirdiği biyolojik argümanları yadsıdılar. Bunu yaparken, *daha fazla* ahlaki ilerlemeyi tanımladı ve savundular. Hegel'in terimleriyle ifade edersek, Aristoteles, sadece tek bir kişinin (yani, despotun) özgür olduğu daha erken döneme ("Doğu") ait kavrama karşıt olarak bazılarının özgür olduğunu açıkça ifade etmekteydi. Modern liberalizm daha da ileri giderek tüm erkeklerin (politik olarak) özgür olduğunu varsaymaktaydı. Aristoteles'in, insanın politik hayvan olduğu şeklindeki görüşünü anımsatan Hegel şu konuda ısrarlıydı: *"İnsan doğa itibariyle özgürdür"* (Hegel, 1975: 54-5). Ayrıca şunu da söylemiş olabilirdi: İnsan kendisini sadece toplum içinde birey haline getirebilen bir hayvandır. Mill gibi daha sonraki dönem liberalleri kadının bağımlı kılınmasına meydan okuyacaklardır. Ancak çoğunlukla, kapitalizmin bireysellikle tutarlılık içinde olduğunu iddia etmektedirler. Marksist teori, daha da ileri gitmiştir. Sadece işçiler kendilerini ekonomik kölelikten (ücretli kölelik)

---

teles'in özgürlüğün ilerlemesine dair açıklamasını yeniden yorumlayabilir (Marx ve Engels 1962, cilt 2: 246, 271). Bu durumda ilk despotizm daha örgütlü düzenlemelerden geriye dönüşü ifade etmektedir. Bu geriye dönüş kölelerin sömürülmesi ve Yunan şehrindeki kadınların bağımlılığı ile desteklenebilirdi. Ancak, asıl komünizmle karşılaştırıldığında bu rejim hala özgürlükteki ilerlemeye, insanın kendi kendini tanımasına ve daha yüksek, daha farklı bireysel kapasitelerin gelişmesine damgasını vurabilirdi.

kurtardıklarında ve tamamen örgütlü bir toplum yarattıklarında, daha fazla ahlaki ilerleme sağlanabilir ve toplumsal bireysellik ya da insan özgürlüğü geçerli kılınabilir.

Bu yüzden hem liberaller hem de Marksistler kısmi insan özgürlüğünün geliştiği yer olarak Aristoteles'in şehir görüşünü onaylamakta, onun yaratılmasını etik ilerleme örneği olarak görmekte ve Aristoteles'in etik ve politik biliminin ahlak teorisindeki ilerlemeyi resmettiğini kabul etmektedirler. Her ikisi de insanların, örgütlenme, özgürlük ve bireyselliğe dönük tam kapasitelerini *sadece* uzun dönemli bir tarihsel gelişim seyri içerisinde ifade edebileceklerini iddia etmektedir. Dahası, liberaller de Marksistler de, işbirliğine dönük örgütlenme potansiyelleri hakkında tam olarak haklıdırlar, her iki teori de köleliğin yok oluşunu haklı olarak, ahlaki yönden ilerletici olarak görmektedirler. Arisoteles'in özgürlük teorisi, rölativist bakış açısının tam aksine daha sonraki Marksist ve liberal gelişimlere bir çerçeve sunmaktadır. Aristoteles ve Montesquie'nun ya da Aristoteles ve Marx'ın karşılaştırılması entelektüel bir uçurumu ortaya koymaktan ziyade ahlaki ilerlemeye işaret etmektedir. Böylesi karşıtlıklar etikteki bazı önde gelen tartışmaların, ahlaki temeller üzerinde çatışmaktan ziyade sosyal teori ve biyoloji teorisi de dahil olmak üzere olgusal konular üzerindeki anlaşmazlıklar etrafında döndüğünü dikkat çekici bir şekilde göstermektedir. Rölativizmin aksine, ister liberal ister Marksist versiyonu olsun bu ahlaki realist argüman, tarihseldir ancak tarihselci değildir.[4]

[4] Tarihselciler, etik standartların, hakim olan çıkarlar ya da üretim biçimleri ile yer değiştirdiğini, böylesi standartların eşit olmadığını ve bu yüzden ahlaki ilerleme gibi bir şeyin olmadığını iddia etmektedirler.

SUNUŞ

Marx'ın teorik politik eserinin görkemi, ardılı Marksistlerin Marx öncesi filozofların eserlerini nesne edinen çalışmalarını gölgelemiştir.

Marksizmde Hegel dahil, geçmiş filozofların okuması uzunca bir tarihsel dönemde Marx üzerinden yapıldı. 1960'lı yıllarda batı Marksizmi tarafından Marksizmin krizine işaret edilmeye başlandığında bu filozoflara yönelmek bir ihtiyaç haline geldi.

Althusser Hegel'i Spinoza üzerinden dolaşarak okudu.

Marksist literatürde (en azından Türkçe'de) 18. yy. burjuva felsefesinin iki önemli düşünürünü ele alan başka bir çalışmaya rastlamadık.

Hukuk ve politika üzerine teorik bir çalışmayı öne alan Marksistler olarak 1987 yılında ilk baskısı yapılan Montesqueu ve Rousseau üzerine bu çalışmanın bazı bölümlerini yeniden yayınlamak bize uygun göründü. İleriki sayılarda aynı çevirinin; "Yeni Bir Yasa Kuramı", "Tarihin Diyalektiği", "Kuvvetler Ayrılığı Mitosu" gibi bölümlerini de yayınlamak düşüncesindeyiz.

Politika ve Hukuk

METOTTA BİR DEVRİM*

L. Althusser
Çev.: Ömür Sezgin

Montesquieu'nün *siyaset biliminin kurucusu* olduğu kabul edilmiş bir doğrudur. Auguste Comte böyle dedi, Durkheim yineledi ve hiç kimse bu yargıya ciddi şekilde itirazda bulunmadı. Ama, onu atalarından ayırt etmek ve onlardan farklı kılan noktayı yakalayabilmek için belki biraz uzaktan bakmak gerekecek.

Zira, Platon da siyasetin bir bilim konusu olduğunu söylüyordu ve bunun kanıtı olarak da bugün elimizde onun *Devlet*'i, *Siyaset Adamı* ve *Yasalar*'ı var. Bütün antik düşünce, bir siyaset biliminin mümkün olduğu (ki bu da önemli bir kanaattır) değil, ama siyasetin yapılması yeterli olduğu kanısını taşıdı. Bodin, Hobbes, Spinoza ve Grotius'da görüldüğü gibi bu tezi modern düşünürler de benimsedi. Eskiler, siyaset üzerinde düşünmek istemelerinden dolayı değil ama, onun *bilimini* yaptıkları iddialarından ötürü eleştirilebilirler. Zira bilim anlayışları bilgi düzeylerine bağlıydı. Ve bilgileri de, Euclide öncesi matematik dışında, ya doğrudan gözlemler, ya da felsefelerinin nesneler üzerine yansıtılmasından ibaretti; ellerinde örnek olmadığı için bizim bugünkü bilim anlayışına çok ya-

---

* Bu makale daha önce V Yay. Tarafından "Politika ve Tarih" adıyla yayınlanmış kitaptan alınmış olup çevirmeninin izniyle yayınlanmaktadır.

bancıydılar. Ama ya modernler? Fizikte ve matematikte artık kendilerini ispat etmiş disiplinlerin çağdaşları olan bir Bodin'in, bir Machiavel'in, bir Hobbes ya da bir Spinoza'nın bize o günlerden kalan bilimsel bilgi modeline kör kalmaları kör kalmaları nasıl savunulabilir?

Gerçekten de, 16.yüzyıldan itibaren aynı devinim içinde bir yandan fizik ve matematiğin, diğer yandan da benzer bir ciddiyeti gerektiren ve *siyasal ya da ahlaki fizik* denilecek olan bir ikincisinin arayışının doğduğu ve geliştiği görülmektedir. Zira, doğa bilimleri insan bilimleri karşıtlığının daha henüz mevsimi değil. En koyu metafizikçiler bile, kaderin cilveleriyle özgürlük kararlarının kesişmesi gibi görünen bu siyaset ya da tarih bilimini Tanrıya havale etmektedirler: Örneğin Leibniz. Ama ancak insan elinin hataları Tanrının ellerine bırakılmaktadır ve Leibniz insan bilimine ilişkin insani bir fikri Tanrı'ya havale etmekteydi. Pozitif düşüncelilere, ahlakçılara, hukuk felsefecilerine, siyasetçilere ve bizzat Spinoza'ya gelince, onlar insan ilişkilerinin de fizik ilişkiler gibi ele alınabileceğinden bir an bile kuşku duymuyorlar. Hobbes matematik bilimleriyle toplum bilimleri arasında tek bir fark bulmaktadır: birinciler insanları böler, ikinciler birleştirir. Ama işte bu tek nedenden ötürü birincilerde gerçek ile insanların çıkarları karşıt değilken, ikincilerde akıl insana aykırı oldu mu, insan akla aykırıdır. Spinoza da insanlararası ilişkilerin, doğa ilişkileri gibi ve aynı yöntemlerle incelenmesini istemektedir. *Traite Politique*'in giriş sayfaları okunmalı: Spinoza, Aristocuların doğa konusunda yaptıkları gibi siyaseti, ülkülerinin ya da kavramlarının hayalleriyle örten felsefecileri kınarken, onlara düşleri yerine tarihin gerçek bilimini önermektedir.Yolları ondan çok daha önce çizili bulduğumuza göre, nasıl olur da Montesquieu'nün yeni yollar açtığı iddia edilebilir?

Aslında, bilinen yolları izlermiş gibi görünse de o, aynı *nesneye* gitmemektedir. Helvetius, Montesquieu için, Montaigne'nin zekasına benzer bir zekaya sahip olduğunu söyler. Aynı merak var ve aynı konularla uğraşıyor. Tüm zaman ve yerlere ilişkin örnek ve olgu toplayıcısı Montaigne ve izleyicileri gibi

o da kendine *yaşamış tüm insanların bütün tarihini* konu olarak alıyordu. Ve bu fikir ona tamamen rastlantısal olarak gelmemişti. Gerçekten, 15. ve 16. yüzyıl dönemecinde dünyayı sarsan çifte devrimi düşünmek gerekir. Mekanında devrim. Yapısında devrim. Afrika'nın Doğu Hindistan'ın ve Batı Hindistan'ın (Amerika'nın) Avrupa tarafından tanınmasına ve sömürülmesine yol açan büyük keşiflerin, dünyanın keşfinin, zamanıdır bu dönem. Gezginler sandıklarında baharat ve altın, belleklerinde ise alışılagelmiş bütün doğruları altüst eden örf ve kurumların hikayesini getirmektedirler. Ama eğer, gemilerini yeni toprakların fethine yollayan ülkelerin kendi içlerinde başka olaylar bu inançların temellerini sarsmamış olsaydı, bu skandal ancak yeni şeylere olan meraktan doğan hafif bir gürültü uyandırabilirdi. İç savaşlar, Reform'un din devrimi, din savaşları, devletin geleneksel yapısının değişimi, alt tabakaların yükselişi, soyluların düşüşü, zamanın bütün eserlerinde bol bol yankılarını bulan bu altüst oluşlar, deniz ötesinden getirilen skandal yaratıcı hikayelere gerçeklik ve anlam kazandırmaktaydı. Vaktiyle çok bilmişlerin tutkularına yanıt verecek tuhaflıklar, dosyalarda kalacak konular, günün kuşkularının bir aynası ve bunalım içindeki bu dünyanın gerçeküstü bir yankısı olmaktaydı. İşte 16. yüzyıldan beri düşünceye egemen olan siyasal egzotizmin temeli (eski Yunan ve Roma ve tarihin kendisi, şimdiki dünyanın kendi görüntüsünü aradığı *öteki dünya* olmaktaydı.)

İşte Montesquieu'nün konusu budur. *Bu kitabın konusu,* diyor *Yasaların Ruhu* için, *dünyanın bütün halklarının çeşitli alışkanlıkları, örfleri, adetleri ve yasalarıdır. İnsanlar arasında kabul görmüş bütün kurumları kapsadığına göre konunun çok geniş olduğu söylenebilir.*[1] İşte onu, kendinden önce siyaseti bilim yapmak isteyen diğer bütün yazarlardan ayırdeden bu konudur. Zira, ondan önce hiçbir zaman *dünyanın bütün halklarının bütün örf, adet ve yasaları* üzerinde düşünme cesareti gösterilmemişti. Bossuet'nin tarihi de evrensel olma iddiasında: Ama onun bütün evren-

[1] **Defense de l'Esprit des Lois (Yasaların Ruhu'nu Savunma),** II.Bölüm: Genel Fikir.

selliği Kutsal Kitap'ın her şeyi söylemiş olduğunu, bir çınarın çınar tohumunun içinde bulunduğu gibi bütün tarihin de Kitapta bulunabileceğini söylemesindedir. Hobbes, Spinoza ve Grotius gibi kuramcılara gelince, onlar da bilim *yapmaktan çok*, bir bilim anlayışı önermektedirler. Somut olguların tümü üzerinde değil, ya birkaçı üzerinde (Spinoza'nın *Traite theologico-politique*'de yaptığı gibi yahudilik ve ideolojisi üzerinde), ya da Hobbes'un *De Cive*'de ve *Leviathan*'da, yine Spinoza'nın *Traite Politique*'de yaptığı gibi *genel olarak toplum* üzerinde düşünmektedirler. Onlar gerçek tarihin kuramını yapmıyorlar, toplumun özünün (essence) kuramını yapıyorlar. Ne belirli bir toplumu, ne somut bir tarihi dönemi, ne de toplumların ve tarihin tümünü açıklıyorlar. Toplumun özünü inceliyorlar ve onun ideal ve soyut bir modelini veriyorlar. Şu söylenebilir: onların bilimi Montesquieu'nün biliminden, bir Descartes'ın kurgusal fiziği, bir Newton'un deneysel fiziğinden ne kadar uzaksa o kadar uzaktır. Biri, basit doğa ve özlerde mümkün bütün fizik olguların *önsel* (a priori) *gerçeğine* ulaşıyor, diğeri olgulardan hareket ediyor ve yasalarını bulmak için değişimlerini gözlemliyor. Nesnelerindeki bu fark yöntemde bir devrim gerektiriyor o zaman. Eğer bir toplumsal fizik fikrine ilk sahip olan Montesquieu değilse de, topluma yeni fiziğin zihniyetini uygulamak, özlerden değil de olgulardan hareket etmek ve bu olgulardan yasalarını elde etmek isteyen ilk odur.

Böylece, neyin, Montesquieu'yü kendinden öncekilerle hem birleştirdiği ve hem de onlardan ayırdığı görülmektedir. Onlarla *aynı projeye* sahip: siyaset bilimini oluşturmak. Ama, genel olarak toplumun değil tarihin bütün somut toplumlarının bilimini yapmayı amaçladığından *konusu aynı değil*. Ve bu nedenle de *yöntemi aynı değil*: özleri yakalamak değil, yasaları bulmak istiyor. Projedeki bu birlik ve yöntem ile konudaki bu ayrılık, Montesquieu'yü hem kendinden öncekilerin bilimsellik arayışlarına en tutarlı biçimi veren, hem de onların soyutlamalarının en kararlı hasımı yapmaktadır.

Bir siyaset ve tarih bilimi oluşturma projesi herşeyden önce siyaset ve tarihin bilim konusu olabi-

leceğini, yani bilimin keşfedebileceği bir *zorunluluğu* içerdiğini varsaymaktadır. O zaman, insanlık tarihinin, insanların yanılgılarının ve savrulmuşluklarının tarihinden ibaret olduğu; örf ve adetlerin cesaret kıracak derecede sonsuz çeşitliliğini bir tek prensibin –insanın zayıflığı prensibininin- birleştirebileceği; bu sonsuz karmaşayı bir tek mantığın –insanın mantıksızlığının- aydınlatabileceği fikrini ters çevirmek gerekiyor. Şu söylenmeli: *önce insanları inceledim ve örf ve adetlerin ve yasaların bu sonsuz çeşitliliği içinde onların yalnız kendi keyif ve isteklerine göre davranmadıklarına, (EL, Önsöz) ve her zaman* sağduyuya uygun olmasa bile her zaman rasyonel olan bir neden; yalnızca tuhaf fakat süregiden kurumları değil, bir savaşı kazandıran ya da kaybettiren rastlantıyı bile etki alanı içinde tutan bir zorunluluk tarafından yönlendirildiklerine inandım.[1] Böylece, bu rasyonel zorunluluğun kabulüyle, insanın akıl dışı davranışlarında tanrısal bir aklın varlığını çıkarmaya çalışan Pascalcı bir dinci görüş, bu görüşe kılıf hazırlayan kuşkuculukla birlikte reddedilmektedir. Aynı zamanda, din gibi, insanda insanı aşan ya da ahlak gibi insana amaçlar yükleyen prensiplere başvurma da reddedilmektedir. Tarihi yöneten zorunluluk, bilimsel olmaya başlayabilmesi için, mantığını tarihin dışındaki (tarihe aşkın) bir düzenden almamalıdır. O halde, bilimin yolunu, ona kendi yasalarını kabul ettirmeye çalışan *teolojinin* ve *ahlakın* saldırılarından temizlemek gerekmektedir. Siyasal olguların gerçeğini söylemek *teolojiye* düşmez. Eski tartışma. Ama, tarih üzerinde Kilisenin kararının eskiden ne kadar ağır bastığını bugün yeterince anlamak zor. Tarih ile Teoloji arasındaki çatışmayı ve çatışmanın şiddetini görebilmek için, yahudi halkının ve Kutsal Kitabın bir tarihini yapmağa çalıştığı için Spinoza'ya, ya da aynı işi Kilise içinde yapmak istediği için Richard Simon'a karşı savaş açan Bossuet'yi okumak yeterlidir. Bu çalışma, Defense de l'Esprit des Lois'nın (Yasaların Ruhunun Savunması'nda) baştan sona yer almaktadır. Montesquieu, tanrı tanımazlıkla, dinsizlikle, ilk günahı es geçmekle, poligamiyi meşru göstermekle, kısaca yasaları tama-

[1] **EL**, X, 13 (Pultava).Considerations sur la Grandeur ...,XVIII.

men insani nedenlere indirgemiş olmakla suçlanır. Montesquieu yanıt verir: tarihe teolojiyi sokmak farklı düzenleri birbirine karıştırmaktır, bilimleri karıştırmaktır, ki bu da onların çocuk olarak kalmasını sağlamanın en emin yoludur. Hayır, o, teolojiyenliğe oynama niyetinde değildir; o, teolojiyen değil, hukukçu ve siyasetçidir. Siyaset biliminin bütün konularının *aynı zamanda* dini bir anlamı olabileceğini, evlenme, poligami ve faiz (tefecilik) üzerinde teolojiyen olarak karar verilebileceğini kabul etmektedir. Ama, bütün bu olgular aynı zamanda ve öncelikle teolojiye yabancı bir düzene, kendine özgü prensipleri olan özerk bir düzene ilişkindir. O halde, teoloji bir yana bırakılsın. Teolojiyen olarak yargıda bulunulmasını yasaklamıyor. Ama kendisine de siyasetçi olarak yargıda bulunma hakkının tanınmasını istiyor. Ve kendi siyasetinde de teoloji aranmasın. Bir papaza gökteki ayın gösterildiği bir dürbünün içinde köyün çan kulesi ne kadar varsa onun siyasetinde de o kadar teoloji vardır.[1]

Demek ki, din, tarih biliminin yerini tutamaz. Ahlak da tutamaz. Montesquieu, başından itibaren büyük bir özenle *siyaset* dediği zaman bunun ahlak olarak anlaşılmaması gerektiğini belirtmektedir. *Erdem* için de aynı şey söz konusu. Bu, ne ahlaki ne de hıristiyanca bir erdem, bu siyasi erdemdir. (EL, Önsöz) Ve eğer belki on kez bu açıklamayı yineliyorsa, bunun nedeni çok yaygın bir ön yargıyla karşılaşmasıdır: *dünyanın bütün ülkelerinde ahlak istenmektedir* (EL, Önsöz). Hobbes ve Spinoza da aynı şeyi söylüyorlardı: dünyanın tüm ödevleri herhangi bir *bilgi'nin* başlangıcı olamaz; insanı kendi olmayan insan yapmak isteyen ahlak anlayışında, insan, kendini yöneten yasaların ahlaki olmadığını çok açıkça itiraf etmektedir. O halde, eğer bu yasalara nüfuz edilmek isteniyorsa ahlaktan vazgeçilmelidir. Çinlilerin ve Türklerin çok şaşırtıcı adetlerini anlamaya çalışan Montesquieu'nün karşısına isevi ve insani erdemler çıkarılmaktadır! *Ama hiçbir zaman fizik, siyaset ve hukuk kitapları bu sorunlarla yapılamaz.*[2] Burada da

---

[1] **Defense de l'EL, I.** Bölüm, II.

[2] **Defense de l'EL, II.** Bölüm: İklim.

farklı düzenleri birbirlerinden ayırt etmek gerekir: *Tüm siyasal kötülükler ahlaki kötülük değildir, ve ... tüm ahlaki kötülükler siyasal kötülük değildir* (EL, XIX, II). Her düzenin kendine özgü yasaları olduğundan, o bunları aramaktadır. Teolojiyenlere ve ahlakçılara, kendisinin, nesnelerin insani düzeninden *insanca*, siyasal düzenden de siyasal olarak söz etmek istediği yanıtını vermektedir. Burada en temelli inancını savunmaktadır: bir siyaset bilimi ancak kendine özgü nesnesi üzerine, siyasetin siyaset olarak özerkliği üzerine kurulabilir.

Ama tartışma henüz bitmedi. Zira bilimleri ve ait oldukları düzenleri birbirlerinden ayırdetmek yeterli değil: hayatta düzenler iç içe girerler. Gerçek din, gerçek ahlak, açıklayıcı ilkeler olarak siyasal düzenden çıkarıldıkları varsayılsa bile, yine de esin kaynağı oldukları davranışlar ya da kuşkular nedeniyle bu düzene aittirler. İşte bu noktada çatışma keskinleşiyor. Zira ahlak ahlaka bırakılabilir ve salt siyasal alanda yargıda bulunulabilir. Ve bu, Japonların korkunç ahlakları ya da Türklerin korkutucu dinleri üzerinde yazıldığı sürece iyi yürür. Dünyanın bütün teolojiyenleri bunun için size izin verirler. Ama, ya faraza gerçek ahlaka rastlandığında! Ve gerçek dine! Onlar da "insanca", salt insani nesneler gibi mi ele alınacaklar? Paganların yaptıkları gibi, *hıristiyan* ahlak ve dininin de siyasal rejimle, iklimle, tüccar ya da balıkçıların örf ve adetleriyle açıklandığı gösterilecek mi? Katolikliğin Avrupa'nın güneyinde kalmasına, protestanlığın kuzeyde yayılmasının nedeninin iklim farkı olduğunun yazılmasına izin verilecek mi? Böylece, dinin ve ahlakın bir siyasal sosyolojisine izin verilecek mi? O zaman, kötülüğün yayılması kötülüğün kaynağına inmeye zorluyor, ve Muhammed konusundaki değerlendirmenin bazı teolojiyenlerin vicdanını sızlattığı görülecektir. Zira, *sahte* dinlerin salt insani olması, ve din dışı bir bilim egemenliği altına girmesine itiraz edilmeyecektir, ama bu egemenliğin *gerçek dinleri* de içine alması nasıl önlenecektir? İşte, sahte dinlerin salt insani bir kuramında, sapma kokusunu alan teolojiyen! Ve dinsel inançlarını bilim adamı ya-

nından ayıran dar marjın içinde çabalayan Montesquieu. Zira, hiç kuşkusuz, örneklerinde bir çok kez Montesquieu gerçek bir *ahlaki ve dini inançların sosyolojik teorisi*'nin kanıtını sergilemektedir. Tarihi yargılamalarını reddettiği din ve ahlak, belirli toplumların içsel öğeleridir ve onların biçimlerini ve doğalarını belirlemektedirler. Belirli bir toplumu açıklayan bir ilke, aynı zamanda o toplumdaki inançları da açıklar. Düzenleri birbirinden ayırt etmenin ne anlamı kalıyor o zaman? Ayrım, eğer yapılması gerekiyorsa, ki gerekiyor, öyleyse bizzat ahlaki ve dini düzenin içindedir. Din, insani anlamı ve işlevi içinde, (ki sosyolojiye girer) ya da dini anlamında (ki o zaman dışında kalır) ele alınabilir denilecektir. Atlamak istemeyen Montesquieu böylece geri çekiliyor.

Savunmasının zaafı ve dinsizlikle suçlanması buradan geliyor. Zira, eğer yanıtları tutarlı olsa bile, nedenleri (mantığı) çok güçlü değil. Dinsizlikle mi suçluyorlar? Yanıt olarak tek kanıtı var: kendi başına giden ve kendi yasalarını izleyen bu dünyanın bir *akıl* tarafından yaratıldığını yazmak bir dinsizin işi değildir. Doğal dine, Spinozizme düştüğü mü ileri sürülüyor? Tek karşılığı şu: doğal din dinsizlik değildir, ve ben de zaten doğal dini öğütlemiyorum. Bütün bu savunmalar dostlarını ve hasımlarını kandırmaya yetmedi. Zaten, yapmış olduğu en iyi din savunusu, *Esprit des Lois*'nın ikinci bölümündeki o din övgüsü, bir inanandan çok bir siniğinkine benzemektedir. Bayle'le olan polemiğine bakın (EL, XXIV, 2, 6). Bayle, dinin topluma aykırı olmasını istiyordu (dinsizlere ilişkin paradoksun anlamıdır bu). Montesquieu ise dinin toplum için gerekli ve faydalı olduğunu ileri sürüyor. Ama bunu yaparken Bayle'in ilkesi içinde kalıyor: dinin toplumsal işlevi, siyasal ve toplumsal faydası. Bütün hayranlığı, öbür dünyaya sahip çıkan bu hıristiyan dininin bu dünyaya çok uygun olduğunu göstermesinde özetlenmektedir. Ama, Machiavel başta olmak üzere bütün siyasetçiler bu dili kullandılar. Tümüyle *insani* olan bu dinde imana yer kalmıyor. O zaman, bir teolojiyeni ikna edebilmek için çok başka nedenler bulmak gerekiyor.

Tarihi, dini ya da ahlaki kıstaslarla yargılamama, tam tersine din ve ahlakı tarihsel olgular olarak kabul etmek ve onları aynı bilime bağlama gereği, siyaset biliminin bu iki ön ilkesi, yine de Montesquieu'yü kendinden öncekilerden radikal bir biçimde ayırdetmemektedir. Hobbes ve Spinoza da aşağı yukarı aynı dili kullanıyorlardı ve onlar da onun gibi dinsizlikle suçlanmıştı. Montesquieu'nün özelliği, mirasçı olmakla birlikte bu kuramcılara tam ters bir tutum alması ve genellikle doktrincileri oldukları *doğal hukuk kuramları*na ilişkin önemli bir noktada onlara karşı çıkmasıdır.

Bu noktayı açıklayalım. Siyaset kuramı üzerine yazdığı eserinde Vaughan[1], 17. ve 18. yüzyıl kuramcılarının, *Vico ve Montesquieu istisna edilirse* hepsinin *toplum sözleşmesi* kuramcıları olduklarını göstermektedir. Bu istisna ne anlama gelmektedir? Buna karar verebilmek için doğal hukuk ve toplum sözleşmesi kuramlarını kısaca gözden geçirmek uygun olur.

Doğal hukuk felsefecilerini birleştiren şey, aynı soruyu sormaları*: toplumun başlangıcı nedir?*; ve aynı yollardan yanıtlamalarıdır: *doğa hali ve toplum sözleşmesi.* Böyle bir *başlangıç sorunu* ortaya koymak ve fizik varoluşları bile daima *asgari* bir toplumsal varoluş gerektiren insanların nasıl olup da *sıfır* toplum halinden örgütlü toplumsal ilişkilere geçebildiklerini ve bu ilk ve radikal eşiği nasıl aştıklarını sormak bugün çok tuhaf görünebilir. Bununla birlikte, o zamanın siyasal düşüncesinin başat sorunu budur ve eğer sorunun soruluş biçimi tuhaf olsa bile mantığı derindir. Toplumun radikal başlangıcını gösterebilmek için ("şeylerin radikal başlangıcı"nı bulmak isteyen Leibniz akla geliyor), insanları toplumdan önce, doğum halinde ele almak gerekmektedir. Toprakta biten mantarlar gibi demektedir Hobbes. Çıplak olarak diyecektir Rousseau. Yalnızca tüm zanaat araçlarından değil, özellikle tüm insan ilişkilerinden yoksun olarak. Ve onları *sıfır toplum* halinde yakalamak. Bu doğuş hali *doğa halidir.* Yazarlar bu başlangıç halini farklı çizmektedirler. Hobbes ve Spinoza orada savaş halinin

[1] **Vaughan, History of Political Philosophy, II.** s.253

hüküm sürdüğünü, güçlünün zayıfı yendiğini görmektedirler. Locke orada insanların barış içinde yaşadığını görmek istemektedir. Rousseau ise mutlak bir yalnızlık içinde olduklarını. Doğa halinin farklı nitelikleri bazen insanların bu durumdan kurtulmak isteme nedenlerini, bazen de gelecekteki toplum halinin ilk izlerini ve ideal insan ilişkilerini göstermektedir. Çelişik olarak, her tür toplumdan habersiz olan doğa hali, *yaratılacak ideal toplumu önceden içermekte ve betimlemektedir.* Tarihin ereği başlangıçta yazılıdır. Hobbes, Spinoza ve Locke'da bireyin "özgürlüğü". Rousseau'da eşitlik ve insanın bağımsızlığı. Ama tüm yazarlar aynı ortak görüş ve soruna sahipler: doğa hali, oluşumunu anlatmak istedikleri bir toplumun başlangıcından başka bir şey değildir.

Toplum yokluğundan varolan toplüma geçişi sağlayan *toplum sözleşmesidir.* Burada da yine bir toplumun kuruluşunu genel bir anlaşmanın sonucu olarak düşünmek tuhaf görünebilir, sanki her anlaşma zaten kurulmuş bir toplumu gerektirmiyormuş gibi. Ama, madem ki zorunlu görülmüştü, bu sorunsalı kabul etmek ve yalnızca, basit bir hukuki hile olmayıp çok daha derin nedenlerin ifadesi olan bu sözleşmenin ne anlama geldiğini sormak gerekmektedir. İnsan toplumunun bir sözleşmeden doğduğunu söylemek tüm toplumsal kurumların başlangıcının insani ve yapay olduğunu ilan etmektedir. Bu demektir ki, toplum ne *tanrısal* ve kurumun, ne de *doğal* bir düzenin eseridir. Yani her şeyden önce toplumsal düzenin temeline ilişkin eski bir düşünceyi reddetmek ve bir yenisini önermektir. Sözleşme kuramının arkasında hangi hasımların bulunduğu görülmektedir. Yalnızca toplumun başlangıcının tanrısal kuramcıları (ki bunlar birçok amaca hizmet edebilirler, ama o zamanlar en çok kurulu düzene hizmet etmişlerdir) değil, fakat özellikle toplumun "doğal" niteliğinin yapay değil) taraftarları: insan ilişkilerini, mevcut toplumsal düzenin izdüşümünden başka bir şey olmayan bir *doğa,* insanların önceden sınıf ve zümrelere ayrılmış olduğu bir doğa içinde çizilmiş olarak düşünenler. Söz konusu olanı bir sözcükle söylemek gerekirse, toplum sözleşmesi kuramı *feodal düzene özgü inançları,* insanların "doğal" eşitsizliğine, sınıf ve zümrelerin zo-

runluluğuna ilişkin inançları yıkmaktadır. Bu kuram, feodal kuramcıların "doğaya" ve insanın *doğal toplumsallaşmasına* dayandırdıkları açıklamaları yerine *eşitler* arası sözleşmeyi koymaktaydı. *O zamanlar*, eğilimleri birbirinden ayırdetmede, *doğal toplumsallaşma ya da toplumsallaşma içgüdüsü doktrininin feodal kaynaklı bir kuramı ve toplum sözleşmesi doktrininin "burjuva" kaynaklı bir kuramı* (mutlak monarşinin hizmetinde olsa bile –Hobbes'daki gibi-) ifade ettiğini kabul etmek oldukça güvenilir bir gösterge idi. Gerçekten de, insanların kendi toplumlarının bir sözleşmeyle [ki, bu bazen bir birleşme (sivil/toplumsal) sözleşmesi ve bir egemenlik (siyasal) sözleşmesi olarak iki sözleşme şeklinde ortaya çıkmaktadır] kurucuları oldukları düşüncesi, o zamanlar, oluşum halindeki dünyanın siyasal ve toplumsal çatışmalarını saf teoriye yansıtan devrimci bir düşüncedir. Bu düşünce, hem eski düzene karşı bir protesto, hem de yeni bir düzen için bir programdır. Kurulu düzenin ve o zamanlar tartışılan bütün siyasal sorunların, doğanın (hiç olmazsa o eşitliksizci "doğanın") yardımına sığınmalarını engelliyor, bunun bir sahtekarlık olduğunu gösteriyor ve kurucularının savundukları kurumları, feodal beylerle mücadele halindeki mutlak monarşi de dahil olmak üzere, hepsini insanlararası anlaşmaya bağlıyor. Böylece, eski kurumları yadsımak, yenilerini yerleştirmek ve gerektiğinde onları da değiştirmek ve yeni bir anlaşmayla düzeltmek kudretini insanlara veriyor. Tam bir spekülasyon olan bu doğa hali ya da toplum sözleşmesi kuramında, düşen bir toplumsal ve siyasal düzen ve yaratıcı ilkeler üzerinde savunmak ya da yükseltmek istedikleri yeni düzenin temellerini atan insanlar görülmektedir.

Ama, doğal hukuk kuramının bu *polemik* ve *hak arayıcı* niteliği onun *soyutluğunu ve idealizmini* açıklamaktadır. Daha yukarıda bu kuramcıların yalnızca *ideal özleri* (essence) tanıyan karteziyen bir fizik modelinde kaldıklarını söylüyordum. Aslında, burada söz konusu olan sadece fizik değil. Ve Montesquieu'yü Descartes'a [1] ya da Newton'a göre yargılamak isteyenler onu dolaysız ama soyut bir görüntüye indirge-

[1] Lanson, **Revue de Metaphysique et de Morale,** 1896,

miş olurlar. Bu fizik model burada sadece epistemolojik bir modeldir: gerçek nedenleri kısmen onun dışındadır. Eğer sözünü ettiğim kuramcılar Montesquieu'nün konusunu (tüm zamanlarda ve yerlerde beşeri kurumların sonsuz farklılığını anlamak) kendilerine seçmedilerse, bu yalnızca karteziyen bilim modelinden esinlenen bir yöntem nedeniyle değil, ama aynı zamanda çok başka düzeydeki nedenler yüzündendir. Onların amaçları, yeryüzünün tüm halklarının kurumlarını açıklamak değil, ama hâlâ süren kurulu düzene saldırmak ya da doğan veya doğacak olan bir düzeni meşrulaştırmaktı. Onlar *tüm olguları anlamak istemiyorlar, ama* yeni bir düzen kurmak, yani önermek ve meşrulaştırmak istiyorlardı. İşte bunun için Hobbes'ta ve Spinoza'da Roma'nın düşüşünün ya da feodal yasaların ortaya çıkışlarının gerçek bir tarihini aramak yersiz olur. Onlar *olgularla* ilgili değillerdi. Rousseau açıkça, tüm olguları bir kenara iterek başlamak gerektiğini söyleyecek[1]. Onlar yalnızca *hukukla* yani *olması gerekenle* ilgiliydiler. Olgular, onlar için bu hukukun gerçekleşmesi için araç ve onun varoluşunun yansımasıydılar. Ama böylece onlar, adıyla söylemek gerekirse *polemik* ve *ideolojik* bir tutum içinde kalmaktaydılar. Benimsedikleri görüşü tarihin nedeni olarak görmekteydiler. Ve bilim diye sundukları ilkeler, zamanlarının mücadelelerinde kendi *seçmiş* oldukları yanlı (engage) değerlerden başka şey değildi.

Bu muazzam girişimde her şeyin boşuna olduğunu söylemiyorum: bunun önemli sonuçları gösterilebilir. Ama Montesquieu'nün konusunun bu perspektiften ne kadar uzak olduğu ve bu uzaklığın nedenleri daha iyi farkedilmektedir. Bunlar, birbirlerine sıkı sıkıya bağlı, siyasal ve yöntemsel olmak üzere iki tanedir. Montesquieu'de her tür toplum sözleşmesinin yokluğu üzerinde düşünülsün. Bir *doğa* hali var ve Esprit des Lois'nın birinci kitabı bundan kısaca söz etmektedir, ama toplum sözleşmesi hiç yok. Buna karşılık 44.Acem Mektubunda, Montesquieu şöyle demektedir: *Toplumların başlangıcını aramakla işe*

[1] Rousseau, **Discours sur l'origine de l'inegalite,** Introduction (Eşitsizliğin Kökeni Üzerine Giriş)

başlamayan hiçbir kamu hukuku duymadım: bu bana tuhaf geliyor. Eğer insanlar toplu olmasaydı, birbirlerini terkedip kaçıyor olsalardı o zaman bunun nedenini sormak ve niçin tek başlarına kaldıklarını araştırmak gerekirdi. Fakat hepsi birbirlerine bağlı olarak doğuyorlar; bir oğlan babasının yanında doğar ve orada kalır: işte toplum ve toplumun nedeni. Her şey burada. Başlangıç sorununun saçmalığı hükmü. Toplum her zaman kendine önceldir. Tek sorun, eğer bir sorun gerekiyorsa, insanların niçin bir toplumları olmadığıdır, ki buna da hiçbir zaman rastlanmaz. Sözleşme yok. Toplumu anlamak için bir baba ve oğlu yeterlidir. O zaman, birinci kitaptaki doğa haline ilişkin kısa açıklamada dördüncü bir yasanın, bu olmayan sözleşmenin yerini tuttuğunu görmek şaşırtıcı olmamaktadır: *toplumsallaşma içgüdüsü.* İşte Montesquieu'yü, *feodal bir yan tutmaya* bağlı nedenlerden dolayı, doğal hukuk kuramına karşı olduğu yargısına götürecek bir ilk gösterge. Esprit des Lois'nın bütün siyasal kuramı bu kanıyı destekleyecektir.

Ama doğal hukuk kuramı sorununun ve kavramlarının bu bilinçli yadsınması, bu kez siyasal değil, *yönteme* ilişkin bir gösterge oluşturmaktadır. İşte burada, hiç kuşkusuz Montesquieu'nün radikal yeniliği ortaya çıkmaktadır. Doğal hukuk ve sözleşme kuramını atarken, Montesquieu aynı zamanda bu teorinin *sorunsalının felsefi uzantılarını* da atmaktadır: herşeyden önce *idealizmini.* O, hiç olmazsa bilinçli olarak, olguyu hukukla yargılama ve ideal bir oluşun görüntüsü altında insan toplumlarına bir son (erek) önermenin tümden karşısındadır. O yalnızca *olguları* tanımaktadır. Eğer, olanı olması gerekenle yargılamaktan sakınıyorsa, o, ilkelerini *önyargılarından değil, şeylerin doğasından* çıkardığı içindir. Önyargılar: dinin ve ahlakın tarihi yargılayabileceği düşüncesi. Bu önyargı, bazı doğal hukuk kuramcılarınkilerle ilkesel bir uyum içinde bulunmaktaydı. Ama şu da bir önyargıdır: bilimin ilkeleriyle giydirilmiş bile olsa ideal bir siyasal soyutlamanın tarihin yerine geçebileceği düşüncesi. Böylece Montesquieu doğal hukuk kuramcılarından tartışmasız olarak ayrılmaktaydı. Rousseau aldanmamıştı: *Siyasal hukuk daha henüz doğmadı...*

Modernler arasında, bu büyük ve yararsız bilimi yaratabilecek tek kişi ünlü Montesquieu olmuştur. Ama o da siyasal hukukun ilkeleriyle uğraşmadı, kurulmuş hükümetlerin pozitif hukukuyla uğraşmakla yetiniyor; ve dünyada hiçbir şey bu iki inceleme kadar birbirinden farklı değildir. Bununla birlikte, varoldukları biçimiyle hükümetleri yargılamak isteyen kişi, bu iki incelemeyi birleştirmek zorundadır: olan hakkında sağlam yargıda bulunabilmek için olması gereken bilinmelidir (Emile, V).

İşte, o Montesquieu, olanı olması gerekenle yargılamaya karşı çıkan, tarihin gerçek zorunluluğuna tarihin yasası biçimini vermek isteyen ve bu yasayı olguların çeşitliliğinden ve değişimlerinden çıkaran bu adam giriştiği işte *tek başınadır.*

HUKUK, HUKUKÇU VE HUKUK **KURUMLARI ÜZERİNE** SAPTAMALAR (1)

Medeni AYHAN

HUKUK, HUKUKÇU VE HUKUK **KURUMLARI ÜZERİNE** SAPTAMALAR

Medeni AYHAN

İlkel-Komünal toplumun son evresinde, maddi üretimin bir sonucu olarak artı-değer ortaya çıkmıştır. İktisadi artı-değerin üzerine belli toplumsal kesimlerin oturmaya başlamasıyla, ilkel düzeyde de olsa; sömüren ve sömürülen iki farklı sınıf primitif düzeyde söz konusu edilebilir. Bu durum, mevcut toplumdaki ilk uyuşmazlıkları (toplumsal uyuşmazlıkları), ilkel düzeyde de olsa ortaya çıkarmaya başlamıştır.

Meslekten "profesyonel" hukukçuların ve yazılı hukukun olmayışı; klanda tecrübesi, yaşlılığı ve saygınlığı olan kişilerin hukuk söyleyici olmasını koşullamıştır. Ancak artı-ürünün yoğunlaşması ve buna paralel olarak sınıfların da maddi üretim içinde berraklaşmasıyla, mevcut ekonomik, sosyal ve siyasal

farklılaşma ile eşitsizlik billurlaşmıştır. Bununla birlikte ekonomik, sosyal, siyasal eşitsizliği korumak, güvence altına almak ve de kurumlaştırmak gereksinimi; egemen hale gelen sömüren sınıfa, zor mekanizması olan devleti kurma ihtiyacını doğurmuştur. Sonuç olarak, devlet; egemen sınıfın (sömüren sınıfın), üst düzeydeki baskı, sömürü, gerektiğinde kendi için saldırma (aynı zamanda korunma), düzenini toplum adına sürdürme ve bu yolla da meşru göstermeye çalışma mekanizması olmuştur.

Devlet; toplumsal sömürü ve eşitsizliğin bir ürünü ve bir sınıf mekanizması olarak ortaya çıkarken; ulus-devlet veya devlet-ulusların ortaya çıkmasıyla birlikte; hem sınıf, hem de ulusun çıkar mekanizmasıdır.

Sömüren ve sömürülen sınıflar ile devlet, yazı ve yazılı hukukun ortaya çıkışıyla, aynı tarihsel döneme tekabül eder. Biri diğerini taşımış, biri diğerini doğurmuştur. Devlet, egemen hale gelen sınıfın kendisini ve iktidarını somutlaştırma mekanizmasıdır. Sömüren ve sömürülen sınıfların ortaya çıkışıyla birlikte, devletin egemen sınıf adına kurduğu düzende, bunları çıkarını meşrulaştırmak ve de bütünüyle kabul edilir kılmak üzere; -diğer bir form olarak- yazılı hukuk oluşturulmuştur. Kapitalist topluma kadar, toplumda egemen olan din; ideolojinin dolaysız bir görünümü, hatta bizzat kendisiyken, hukuk, ideolojinin dolaylı bir görünümü ve müeyyide getiren şeklidir. Hukuk; temelde mevcut egemen sınıfın kurumlaştırdığı ekonominin, ideolojisinin bir yansımasıdır.

Bu yansıma, sömürülen sınıfın tepkileriyle bir oranda törpülenmekte olsa da, hukuk eninde sonunda ideolojik kategoridir.

Altyapı (ekonomi), temel ve asli unsur iken, bu temel üzerinde ortaya çıkan sanat, hukuk, din, bilim, ideoloji, kültür vs. gibi üst yapı kurumları ise talidir. Ekonomi, asli ve bu nedenle de belirleyici olmasına rağmen, etkileyici olan üst yapı kurumlarının çeşitli ve önemli tepki ve de yönlendirmelerine de maruz kalır. Örneğin hukuk; alt yapıda mevcut olan maddi üretim ile toplumsal ilişkilerin bir yansıması olup, bunları bir biçime sokarak düzenler. Hukuk; maddi

üretime ve egemen sınıfın anlayışına göre şekillenip somutlaşır.

Ancak her dönemin egemen sınıfı; iktidarını koruma, sürdürme, meşrulaştırma ve düzenleme araçları olan devlet ile hukukunu; bütün toplumsal sınıf ve kesimlerin genel çıkarını ve de varlığını koruyan mekanizmalar olarak yansıtır. Bunun sonucu olarak, egemen sınıfın hukuk şekline bürünmüş ideolojisi toplumsal bilinci çarpıtarak tersyüz etmiştir. Böylece maddi üretim ve toplumsal ilişkilerin içinde ve bunların yansıması olarak ortaya çıkan devlet ile hukuk, sanki ekonomik alt yapıdan bağımsızmış ya da maddi üretim ile toplumsal ilişkilerin kaynağıymış gibi; düşünülebilmiştir. Bütünüyle ters olan bu yanılsamadan, günümüzün toplumu ve hukukçusu da kurtulabilmiş değildir.

Saygınlığı nedeniyle hukuk söyleyici kabul edilen yaşlılardan sonra, sınıflı topluma ve yazılı hukuka geçişle birlikte; varolan uyuşmazlıkların çözümünde profesyonel hukukçular rol almaya başlayarak, günümüze kadar da bu rollerini sürdürmüşlerdir. Hukukun ve yargının kurumsallaşması ve profesyonel-meslekten hukukçuların yoğunlaşması, meslek örgütlerinin doğuşunu da hazırlamıştır.

Marks, kapitalizm öncesi sosyo-ekonomik formasyonlarda, hukukçuluğun en soylu meslek olarak kabul edildiğini ve hukukçuların da toplumun saygın kişisi olarak anıldığını, ancak kapitalizmle birlikte, toplumun bu saygın kişilerinin bir işçiye dönüştürüldüğünü belirtir.* Kapitalizmle birlikte, hukukçuların genel anlamda bir işçiye dönüştürülmesinin ötesinde, bilinci çarpık ve sürekli düzen-içi çözüm aramaya koşullanmış bir işçiye dönüştürüldüğünü söylemek daha doğrudur. Ancak, kapitalizmin mevcut gelişmişlik düzeyi, hukukçuların sadece bir işçi olarak kalmasıyla sınırlı olmayarak, söz konusu bilinci çarpık işçinin, sınıf atlamasının da önünü, şartlara göre olabildikçe açmıştır. Çarpık burjuva bilinci temelinde ve ticari hırsla, gelir düzeyini ve sınıfsal konumunu yükseltme eğilimi bu kesimin bilincine hakim olmuştur.

Avukatlar, kapitalizmle birlikte, düzenin bir işçisi konumuna düşürülmüş olmalarına rağmen; bi-

linçli ve muhalif bir işçi gibi düşünme, devrimci bir ideoloji edinme, politik-pratik geliştirme ve devrimci tutumlarda bulunma tercihinden yoksundurlar. Çünkü hukukçular, - bazı istisnalar hariç olmak üzere – düzenin ideolojisinin diğer bir görünümü veya biçimi olan hukuksal zihniyetinin hegomonyası altındadır. Bu durum hukukçuları, bütün toplumsal sorunlarda ve her zaman, çözümlerini düzenin formları içinde aramaya şartlandırmaktadır. Bu koşullanma nedeniyle, avukatların ve genel anlamda hukukçuların, gerçekte bütünüyle düzenin dışında olan bir ideolojileri, bilinçleri ve politik-pratik duruşları mevcut değildir. Bu durum, özelde hukukçuların ve genelde aydınların düzenin koşulları içinde belirlenmiş olmalarına yol açmaktadır. Oysa Marks'ın belirttiği gibi; "Koşullar insanı belirler, ancak, önemli ve devrimci olan, insanın koşulları belirleyebilmesidir."

Düzenin ölçüleriyle belirlenenler, düzenin suyunda sürüklenen bir yaprak parçası olmaya mahkumdur. Düzenin suyunda rahatlık içinde sürüklenen bir yaprağa dönüşenler, suyun akıntısına karşı yüzme gücünü ve bilincini geliştiremediğinden, kanalizasyona kadar sürüklemeye ve de devrimci bir ideoloji, bilinç ve pratik tutumdan yoksun olmaya da mahkumdurlar.

İdeoloji; işin teorik yanı olup, anlayış dediğimiz şeydir. Hukuk; ideolojinin müeyideye kavuşturulmuş diğer bir formülasyonudur. Politika ise, ideolojinin pratik faaliyetidir. Tarz, politikayı yaşama geçirmenin biçimidir. Bu nedenlerle, devrimci bir ideolojiye sahip olmadan, olay ve olgular karşısında bilinçli devrimci bir tutuma ve duruşa sahip olunamayacağı gibi, devrimci bir hukuk anlayışına da ulaşılamaz. İdeolojik çerçevede, politik bir bilince sahip olmak, insan olabilmenin bir özelliğidir. Diğer düşünürler, insan ile hayvanı pek çok farklı şeyle ayırt etmeye çalışırken, Marks; "İnsan politik bir hayvandır." saptamasıyla açıkça görüldüğü gibi, insanı politik bilinciyle ayırmıştır. Bilinçli insanda; sosyoekonomik koşullar ile ideolojik bilincinin derinliği, adalet anlayışını ve çerçevesini de belirler. Bu da farklı sınıf iktidarlarında, farklı sınıf adaleti anlayışının doğmasına yol açmıştır.

Hukukçu ve avukat Lenin; "Hukukçular (avukatlar) gerici bir meslek gurubunu oluşturur."* saptamasında bulunmuşsa da, bunun neden ve sonuçlarını bir çözümleme ile ortaya koymadığından, bu değerlendirmelerimiz, aynı zamanda, kendisine bir katkı niteliğindedir. Burada burjuvazi çağındaki hukukçuların, sosyalist bilince sahip olmadan, neden ve nasıl gerici bir konumda kaldıklarını ve kalacaklarını ortaya koymuş oluyoruz.

Bir hukukçu veya aydın, düzenin ideolojisini veya bu ideolojinin diğer bir görünümü olan hukukunu, bilinçli bir tercihi ile anlayışı haline getirmişse, zaten düzenin aydını veya hukukçusu durumundadır. Bu nedenle, bu tiplerin bilinci olsa da; çarpık ve tersyüz olan bir bilinçtir. Buna karşın, gerek düzen içi, gerekse düzen dışı (devrimci) olan ideolojik politik anlayış bilinmiyor veya tercih yapılmadan yaşanıyorsa, bu durumda, söz konusu olan tümden bilinçsizliktir. Tümden bilinçsiz olan insan hayvana yakın bir yere düşer. Düzen içindeki bu bilinçsiz insan da, bilinçsizliği nedeniyle egemenin dümen suyundan sürüklenmek durumundadır. Hukukçuların bir bölümü, hukukun ideolojik kategori olduğundan dahi habersiz olduklarından, bir bölümünün de sağlam bir devrimci ideolojik politik tercihleri olmadığından, duygusal yada çıkarsal ve bu nedenle de söylemsel düzeyde ve de kişisel hesaplardan kaynaklı olarak yurtsever, demokrat, sosyalist olduklarını ileri sürdürdüklerinden; küçük burjuva kurnazı, köylü kurnazı veya feodal komplocu tip olarak sahtekar etiket taşıyıcısıdırlar. Diğer bir bölümü de, ideolojik temele ve sınıf gerçeğine ciddi anlamda sahip olamadıklarından, kendilerine ilişkin yaptıkları tanımlamaların tersine; çarpık ve ne idüğü belirsiz bir bileşim ve konumlayışın sahibidir. Hukukçu veya genel anlamda aydınlardan bir diğer kesim var ki; bunlar ideolojide derin olmasına rağmen, ya geri sınıfsal eğilimleri nedeniyle devrimci teori ile oynayıp sağa çekerek reformist ve oportünist, eklektik, sulandırılmış bir ideolojik anlayışın sahibi ve de tercih edenidir, ya da ideolojide doğrultusuzluk nedeniyle aynı duruma düşebilmektedirler. Doğru dürüst bir ideolojik-politik bilinçleri ve eylemleri olmadığından, herhangi bir politik şahsiyeti; olayı ya da

olguyu doğru gözlemeleri, anlamaları, çözümlemeleri, devrimci bir tutum ve tavırda bulunmaları, hatta bir iletişim kurmaları dahi çok zordur.

Burjuva ideolojisi ile sulandırılmış bir bilince ve tercihe sahip olan hukukçuların geneli, Marks döneminde ve bazı aydınlarla birlikte, bilimsel sosyalizmin iktidara yürüyüş teorisi yerine, hukukçu sosyalizmi teorisini geliştirmişlerdir. Bu nedenle hukukçu Marks, Jordanilistler olarak adlandırılan bu akımın reformist, anlayışına ideolojik saldırılarıyla mücadele etmiştir. Hukukçu sosyalizmini savunan bu akımın temsilcileri, evrim içerisinde, işçi sınıfının yasalarda meydana gelen değişmeler ve bu yolla da elde edilen haklarla, emeğin ve emekçilerin kurtulabileceğini formüle ediyorlardı. Bizim hukukçu veya aydınlarımız, bu reformist ve oportünist akımın ideolojik politik faaliyet gücüne dahi sahip değildir.

Bu değerlendirmelerime bakarak; hukukçuları, hukuku ve hukuk kurumlarını aşağıladığım veya küçük düşürmeye çalıştığım düşünülmemelidir. Tam tersine, kapitalizmle birlikte düşürülen bütün meslekler veya meslek grupları gibi, hukukçuların ve hukukçuluğun da, her açıdan insanlık için geliştirilmesinden yanayım. Bu nedenle de; hukuk ve hukukçuyu tarihsel ve soyut olan teorik bir bakış yanında, somut ve de güncele olan yanıyla diyalektik bağlantısı içinde değerlendirmeye çalışıyorum. Hukukçunun, tahsildar, kanun adamı, küçük memur, komisyoncu ya da tüccar tipolojisinden kopmasından yanayız.

Hukuk ve hukukçuyu küçümseyemem. Çünkü bilimsel sosyalizmin en büyük teorik dehaları kadar, önderleri ve ulusal kurtuluş mücadelelerin önderleri de hukukçudur. Marks usta hukukçudur. Lenin ve Fidel Castro avukattır. Bunların hukukçuluğu ve hukuka bakış tarzı; hem burjuva hukuku ve ideolojisini daha iyi anlamaya, hem de bu karşı-devrimci ideoloji ve hukukun bağrından, devrimci bilimsel sosyalist ideoloji ile sosyalist hukuku bazı hatlarıyla ortaya çıkararak,, daha iyi teorize etmeye yol açmıştır. Bu, aynı zamanda; Lenin, Marks ve Castro'nun çizgi devrimcisi olmasını koşullamıştır. Pasifist demokratik direniş tarzı ile Hindistan'da İngiliz sömürgeciliğine karşı ulusal mücadelenin önderliğini yapan Gandi

avukat olduğu gibi, Güney Afrika Ulusal Kongresinin liderliğini yapan ve ırkçılığa karşı mücadelede sivil itaatsizlik şeklindeki eylem tarzını tercih eden ve de 27 yıl cezaevinde yatan Nelson Mandela da avukattır. Bizim avukatların ya da genel anlamda aydınların, ideolojik-politik bilinci, tercihi ve de pratik tutumu Lenin'nin, Marks'ın, Castro'nun veya hiç olmazsa Gandi'nin, Mandela'nın bilinç ve tutumuna neden yaklaşmamaktadığı ve mevcut durumda yaklaşmayacağı açıktır. Küçük, anlamsız hedefler yerine; büyük, şu veya bu oranda gerçekleşebilir hedefler tercih edebilmek değerlidir. Belki idealize ediyorum, ancak gelişim; anlamlı ve büyük ölçü ve hedefleri gerçekleştirmeye çalışmakla olmaktadır.

Görülüyor ki, devletin, hukukun, meslekten hukukçuların ve hukuk kurumlarının ortaya çıkışı ve gelişim yönleri, aynı doğrultuda olmaktadır. Hukukçu kurumlarına nitelik kazandıran veya niteliksizleştirebilecek olan da, mevcut hukukçuların ideolojik-politik nitelikleri ve pratik tutumlarıdır. Burjuva devlet ve hukukunu kavrayarak, tersine bir doğrultuda gelişme güç ve bilinci gösteren diğer kurumlar olmadan, hukuk kurumlarının da devrimci demokratik ve sosyalist mücadele pratiğinde tek başına başarılı olmaları, toplumsal veya tarihsel roller üstlenmeleri mümkün değildir. Aslında, mevcut hukukçu kurumları ve bizim halk kurumlarımız dahi, düzenin egemen anlayışının mengeneleri içinden bütünüyle kurtulamamıştır.

Bütün sınıflar, bütün meslek grupları, ya da bütün insanlar, egemen olan bir sınıfın düzeninde bulunur ve düzence kuşatmaya alınır. Önemli olan kuşatılmışlığı, belirlenmişliği reddederek; kırabilmek ve düzenin su akıntısının tersine yüzme bilincini ve de pratiksel gücünü gösterebilmektir. Herkesin sorumluluğuna yanıt olmasının ilk şartı budur.

CEZALANDIRMA ARACI OLARAK
KAPATMA VE HAPİSHANE

Işık Ergüden

Kapatmanın, yani kişi cezalandırmak amacıyla hapse atmanın tarihi, biraz da kapitalizmin tarihine koşuttur. Yaklaşık üç yüz yıldır yaygın olarak cezalandırma amacıyla kullanılan hapishane ortaya çıktığında, dönemin yaşlı hukukçularının bu uygulamaya pek anlam veremedikleri, suçluların niçin dört duvar arasına kapatıldığı sorusunu kendilerine ve diğer hukukçulara sordukları, hukuk tarihinin belgelerine bakıldığında görülür.

Burjuva-liberal ütopyalardan biri olarak, insanların iktidar tarafından tek tek ele alınması, ıslah edilmesi ve topluma -üretime- kazandırılması amacıyla tasarlanmış birer gözetleme, gözetim ve denetim yeri olan hapishanelerin; bu ütopyanın hedefine uygun olmadığı, kişilerin tüm gözetleme, gözetim ve denetim koşullarına rağmen (belki de bu yüzden) ıslah olmak bir yana "suçlu", "suça eğilimli", "kriminal" olarak damgalanarak buradan çıktıkları, hapishane sayısı arttıkça bu kişilerin de sayısının arttığı, bunların, üretime katılmak bir yana, üretim dışı bir kitle

oluşturdukları (mafyatik ya da faşist örgüt ağlarının çevresinde biriktikleri, grev kırıcılığı, kiralık katillik, vs. yaptıkları), giderek sayısı artan ve hantal bir personelin de bu kurumlar etrafında biriktiği kısa süre içerisinde açıkça görülmüştür.

Burjuvazinin saf ütopyası hüsranla sonuçlanırken, hapishane-karşıtı liberaller bile kimi zaman seslerini yükseltmişken, bu kurum, paradoksal bir şekilde, üç yüz yılı aşkın yakın tarihin temel kurumlarından biri olarak toplumların sahnesinde yerini almış, neredeyse ezeli ve ebediymiş gibi kalıcılaşmıştır... Kapatma, hukuksal açıdan anlamsız ve işlevsizken; iktisadi açıdan -sistem için- aşırı külfetliyken; felsefi açıdan –insan varlığı için- saçmayken; bunca devasa bir kütlesellikle varlığını sürdürüyorsa, ütopik lafların ve tasarıların ardında başka bir gerçeğe denk düştüğü içindir: Sistem açısından ne işlenen suç ve verilen ceza önemlidir ne de kapatılan kişinin rehabilitasyonu. Önem taşıyan tek şey, sistemin kendi varlığını sürdürebilmesi için birilerini dışlayabilir ve imha edebilir olduğunu göstermek ve böylelikle tehditkâr olabilmektir.

Felsefi –ve insani- bir noktadan bakarsak, hapishane, ceza kavramı kadar saçmadır. Olmuş bitmiş bir fiilin ardından faili ceza amacıyla kapatma, ne fiili ortadan kaldırır, değiştirir ne de suçun tekrarını önler veya caydırıcı olur (hapishane sayısı arttıkça suçun arttığı; hapishaneden çıkanların tekrar girme olasılığının, hiç girmemiş olanların hapishaneye girme olasılığından daha fazla olduğu gibi veriler çoğaltılabilir). Suç, toplumsal ve bireysel koşullarla birlikte, etkileşim içinde ise ("ürün", "üretim", "yansı", "sonuç", vs. ise), tüm bunları bir yana bırakarak, tek tek bireyleri ele almanın -hatta artık suçun kendisini, ağırlığını, hafifliğini de bir yana bırakarak- bedenlere işkence uygulamaktan kapatmaya kadar uzanan bir dizi işlemde bulunmanın içerdiği şiddet ne tür bir cezadır? Tamamen mantıksal, rasyonel ve sistematik bir tasarım olduğuna kuşku bırakmayan –hiçbir şeyin "münferit" ve "kişilerin tasarrufunda" olmadığı- hapishane sisteminin topluma bu denli içkin olmasının ardında

nasıl bir toplumsallık, kurumsallık ve zihniyet yatmaktadır?

Hapishane, modern zamanların modern kurumu! Dört duvar ardında ceza çektirme! Cezanın mahremiyeti!

Burjuvazinin on yedinci yüzyıl ütopyalarından Panoptikon'da hapishane, her yanı gören bir kule ve etrafında, değirmi bir bina olarak tasarlanmıştır. Kuledeki gözetleyici, değirmi binalardaki -kuleye bakan cephesinden içerisi gözüken- hücrelere konulmuş mahkûmları yirmi dört saat gözetleyebilmektedir. (Panoptikon tasarımı yalnızca hapishane için geçerli olmakla kalmaz, fabrika, okul, kışla, yatakhaneler, tımarhane, ..., kısacası insanların birlikte bulundukları her alan Panoptikona uygun tasarlanmıştır.) Hapishanenin iki ayırt edici özelliği: Tecrit ve gözetleme!

Hapishanenin günümüzdeki tasarımı mimari olarak Panoptikon biçiminde olmasa da, ruhen (ve madden) Panoptikon'u mükemmel biçimde yansıtır. Bu önemlidir, çünkü hapishanenin rasyonalitesi mimari tasarımıyla başlar. Mümkünse şehir dışına ya da yerleşim yerlerinden uzağa inşa edilmiş, dev beton duvarlarla çevrili büyük yapılar. Bu dış cephe, içeriyi tamamen görünmez, hatta işitilmez ve erişilmez kılar. Binaya giriş-çıkış "görevliler"le sınırlı ve denetim altındadır. Cezalandırmayı esrarlı hale getiren şey, duvarların hem fiili hem de simgesel varlığıdır... İçerden de dışarısı görülemez. Dahası, içerdekilerin birbirlerini görmeleri de engellenir. (Görme, bakış, hapishanede, ayrıcalıktır.) Koğuşlar, hücreler, birbirleriyle bağlantısız, birbirlerini görmeyecek, ilişkide olmayacak şekilde tasarlanmıştır. Mazgal delikleri (ya da içeriyi tamamen görünür kılan demir parmaklıklı kapılar) ise her an gözetlenir olmayı mümkün kılar. (Gözetleyen, genellikle alt sınıflardan gelen bu kişi, hayatın başka alanlarında sahip olmadığı bir iktidarı kullanır). Dolayısıyla, hapishanede mahremiyet, kapatılan için değil, gözetleyen için, gözetlemeye eşlik eden uygulamalar için geçerlidir. Ortada yalnızca bir kurum vardır, yüzsüz, kişisiz kişiler. Hatta kurum bile kendini muaf tutabilir: Emir vardır, hiyerarşi ve ilişki tarzı vardır! Hapishanenin iç işleyişi, yazılı belgelere rağmen, ka-

patılanlar tarafından deşifre edilmedikçe, bir sır olarak kalmaya mahkûmdur.

Hücrelerin ya da koğuşların açıldığı koridorlar da çok sayıda kapı ve demir parmaklıkla birbirlerinden ayrılmıştır. Böylece uzamsal bağlantının mümkün olduğunca parçalanmasına ve denetim imkânı fazla olan mikro-uzamlar yaratmaya özen gösterilmiştir. Kapatanın hareket serbestliği ve inisiyatifi, dev bir gözlem, kayıt, notlandırma aygıtıyla, biriken ve merkezileşen bilgi yığınıyla desteklenir.

Hapishanenin idari örgütlenmesi, ordu-kışla örgütlenme ve hiyerarşisine benzer. İşleyiş, emir-komuta zincirine uygun olarak sürer. (Ülkenin içinde bulunduğu duruma göre işleyişin biçimleri değişir.) Kapatılanların da katı bir disiplin çerçevesinde gündelik yaşamlarını tek tek sürdürmeleri istenir. (Yere ve zamana bağlı olarak zorunlu çalışmadan ibadete, eğitimden havalandırmaya çıkışa kadar her şey belirli ritüeller, koşullar çerçevesinde sürer, sürmesi istenir ve ne kadar saçma olursa olsun bu kurallara karşı çıkış her türlü şiddetin de gerekçesi olur.)

Kapatma, modern zamanların bu modern yöntemi, tüm diğer toplumsallık kurumlarından farklı bir mekân yaratmıştır. Gündelik hayatın parçalı ve bölünmüş niteliği gereği, kurumların ve toplumun şiddetine kısmi ve zaman zaman maruz kalan, bu şiddeti telafi etme imkânı bulabilen... modern insan, hapishaneye kapatıldığında, parçalılıktan ve bölünmüşlükten uzak bu mekânda tüm yirmi dört saatlerini geçirmek zorunda kaldığında, bedenini, mekânını ve zamanını başkasının, kurumun ve iktidarın tasarrufuna bıraktığında, şiddete maruz kalmış demektir.

Mekânı ve süreyi kapatanın belirlediği, bedenin kapatana teslim edildiği bu uygulama, topluma açık veya zımni olarak onaylatılan, "askıya alınmış haklar düzeni"dir. Gardiyanlar, askerler, polisler, hekimler, din adamları, psikiyatristler, psikologlar, eğitmenlerden oluşan bir teknisyen kadrosu kapatılanı kuşatır, onu damgalamaya, terbiye etmeye, mahrum bırakmaya, kısacası şiddete maruz bırakmaya çabalar. Ceza-

landırmanın ekseninde suç ya da ceza yoktur, yalnızca gözdağı ve imha vardır.

Hapishane, başlı başına bir şiddet kurumudur. Şiddet hem kapatılana yöneliktir, hem de (henüz) kapatılmamış olanlara, topluma. Hapishanede şiddet küfürle, itip kakmayla, zor kullanmayla, dayakla, falakayla, hatta ölümle başlamaz. Hapishanede şiddet kapatılmayla başlar. Bina, beton duvarlar, demir kapılar, parmaklıklar, kilitler, hücreler, özel görevliler; beden, zaman ve mekân üzerinde tasarruf yetkisi... Şiddet, kapatılmanın ta kendisidir. Hapishane, toplumsal sistemden gelip sisteme geri dönen şiddetin uğrak yeridir; yoğunlaştığı, biriktiği, toplandığı havuzdur. Dolayısıyla, sistem kadar, toplum kadar rasyonel ve "masum"dur.

Hapishane, içerdiği bu şiddet ve saçmalık olgusuyla birlikte varlığını sürdürüyorsa, toplumun normalleştirme mekanizmalarının kaçınılmaz bir sonucu ve aracı olduğu içindir. Bir toplumsallaştırma yeridir hapishane: Tecrit ederek ve gözetleyerek hem ıslah eder hem de suça teşvik eder. Hapishane, sistemin sürmesi için, kurumların işleyişi için, gündelik yaşam derdi içinde yok olmayı, "köşeyi dönmeyi" tek zihniyet biçimi haline getirmek için ve de baskı aygıtlarının sürekliliği ve kalıcılığı için gereklidir. İnsanları atomize etmekten, dayanışma ve ortaklaşma, ortak davranma duygusunu yok etmekten başka bir şey olmayan toplumsallaştırma, başka şeylerin yanısıra, hapishanenin "ıslah edici" -gözdağı ve imha- hedefiyle de gerçekleşmiştir. Dolayısıyla mevcut toplumsal örgü ile hapishanenin bir arada olması arasında hiçbir çelişki yoktur, tersine bir uyum, aidiyet ve ayniyet hali söz konusudur. Hapishanenin ıslah ediciliği, suça teşvikinde yatar. Toplumun -devletin, makro ve mikro iktidarların, kitlenin- içselleştirdiği zihniyetlerin ve şahsiyetlerin, suçu baştacı eden, şiddeti, otoriteyi ve tahakkümü benimseyen, paraya ve sopaya tapan zihniyet ve şahsiyetler olduğu düşünülürse, modern zamanların modern hapishanesinin de tüm diğer kurumlar kadar "günahkâr" olduğu, onlar kadar "ıslah edici" ve "topluma kazandırıcı" olduğu görülecektir.

Artık "tehlikeli"nin, "anomal"in, "kötü"nün, "rahatsız eden"in fiziksel olarak doğrudan doğruya imha edildiği bir dönemde yaşıyoruz. "Rahatsız eden"lerin ölümü kimseyi rahatsız etmiyor. Toplum -devlet, makro ve mikro iktidarlar, kitle- açısından hapishane, ideal ölüm yeri, çünkü öldürerek yok edilemeyecek kadar çok sayıda insanı kapatma, dışlama imkânı sağlıyor, "duygu tasarrufu" sağlıyor. Suç, iktidar hiyerarşisinin tepesinden aşağıya doğru örgütlenirken, "insan" kapatılıyor (yalnızca hapishanede değil, toplumsallığın her alanında). Ve kapatılmanın gözle görülmeyen, incelikli, muğlak süreci başlıyor: Ölüm hep var, delilik de uzakta değil...

İçerdeki -ve dışardaki- ise yol arar; kapatılmanın olmadığı, saçmalığın yalnızca insanla sınırlı kaldığı bir hayata...

D.G.M'DE AVUKAT OLMAK

Hüseyin Y. Biçen

Hukuk, toplumun sınıflaşma evresinde, ekonomik, siyasi, toplumsal, kültürel ilişkilerin, sınıfsal çıkarlara göre, kural ve yaptırımlara bağlanmasıdır. Avukatlık da hukuki bir kurum olarak aynı ilişkilerin zorunlu bir sonucudur. Her sistem, kendi kurum ve kuruluşlarını yarattığı gibi, bu işleri yapacak iş kollarını da yaratır. Avukatlık da, sınıf, sömürü ve devlet ile yaşıt olan ve sınıflı toplumlara özgü bir meslektir.

Hukuk sistemlerine baktığımız zaman, doğrudan ya da dolaylı olarak, DÜZEN, MAL ve İNSANI koruyucu düzenlemeler yaptığını görürüz. Sistem konusunda kitlelerin ahlaki yargıları, bu üç unsurdan hangisinin sistemin merkezine oturtulduğuna bağlıdır. Siyaset de, alt yapının belirlediği aynı ahlaki yargılardan yola çıkarak sistemleri değerlendirir. Avukatlar, düzene genel olarak içinde yaşadıkları toplumun ahlaki ve siyasi değerlendirmeleri ile bakarlar. Düzen, mal ve insan üçlüsünün sistemdeki yeri ve önemi, duruş noktasını belirlemek için önemli bir ayraçtır.

Bir üst yapı kurumu olan hukuk, kişisel değil siyasi ve sınıfsal tercihler tarafından belirlenir. Hukuk kişilere karşı göreceli olarak bağımsız olsa bile, sınıflar karşısında kesinlikle bağımsız değildir. "Hukukun üstünlüğü", "yasa önünde eşitlik" gibi, kapitalizme

özgü kavramlar, bu gerçeği örtmek için uğraşırlar. Hukuk normları, egemen sınıf temsilcilerinin oluşturduğu parlamentolarda yapılmakta, düzenin gereksinmelerine göre yetiştirilmiş ve atanmışlardan oluşan yürütme organı tarafından uygulanmaktadır. Hukukun yapımı, uygulanması ve ihlali halinde yargının devreye girmesi de sistemin gereklerine göre düzenlenmiştir. Bunların bütünü, makro sistemin bir alt birimi olan hukuk sistemini oluşturmaktadır. Yazının konusu; Bu sistem içinde savunmanın yerinin ve işlevinin belirlenmesidir.

Sistemlere iki tür bakış vardır: Bunlardan birincisi ve yaygın olanı, sistemin yanında ve emrinde, sistemin gözlüğü ile bakmaktır. İkincisi de muhalif bakıştır. Bu iki duruş tarzını da kendi içinde alt birimlere ayırmak olanaklıdır. Sistemin yanında duruş ve emrinde yer alış siyasi bir tercihin sonucu olabildiği gibi, var olan kültürün içselleştirilmesi şeklinde olabilmektedir. Siyasi tercihini kullanarak sistem emrine girenler, ekonomik, siyasi çıkarı olduğu sürece bu görevini sürdürmekte ve daha yukarı mevkilerde yer almak için her türlü ilişkiyi mubah görmekteyse de bunların sayıları fazla değildir. Asıl kitleyi teşkil edenler ise, sistemi içselleştirenler ve durduğu yerin, sistem zemini olduğunu göremeyenlerdir. Bunlar, kendilerini genellikle "tarafsız" olarak nitelerler ve yerlerinin sınıflar üstü olduğunu gösterme gayreti içindedirler. Bilinçlerinin sınırı resmi ideoloji ile çizilmiş olup, farkında olmadan, muhalif kanallara kendi kapılarını kapamışlardır. Bir bakıma bunlar statükonun gönüllü bekçileridir. Bu hantal yapıyı harekete geçirmek büyük bir enerji ve çabayı gerektirir.

Asıl olarak sistemi sorgulayan kesim, muhalefet cephesinde yer alır. Muhalif unsurları da derecelendirmek mümkündür. En genel anlamda, çizginin solunda duruş olarak nitelenen muhalefet, düzeni temsil eden orta çizgiden uzaklaştıkça radikalleşmekte ve sistemden uzaklaşarak yeni düzen arayışlarını programına almaktadır. Toplumsal ve siyasal olaylardaki bu genel duruş, bire bir hukuki olaylara bakışa da yansımaktadır. Sonuçta muhalefet, düzen

içi ve düzen dışı çözüm arayışı noktasında, daha keskin bir ayrım noktasına gelmektedir.

Herkes gibi avukatlar da varolan düzen içinde yaşamaktadırlar. Muhalif avukatların durumu farklıdır; yapmak zorunda olduğu iş ile siyasi tercihleri arasında sürekli bir çelişki vardır. Çünkü yapılan her savunmada, birey tarafından ihlal edilen ve bozulan düzenin yeniden yerine oturtulması için bir çaba vardır. Son tahlilde, kullanılan dil ayrık tutulacak olursa, avukatın yaptığı iş: Egemen sınıf yararına hazırlanmış bir yasanın, birilerine hatırlatılması ve buna uymaya zorlanmasıdır.

Muhaliflik aynı zamanda, sorgulayıcı bir hukuk anlayışını gerektirir. Bilimsel çalışmanın gereği olan sorgulayıcı bir mantığa sahip olmak, burjuva sınırları içinde bile bir ayrıcalıklı durum olarak değerlendirilmekte ve bu durum, "avukat" yerine "hukukçu" kavramı ile ifade edilmektedir. Hukukçu kavramı, hukuk bilimi yapmak anlamına gelmemekle birlikte, içinde yumuşatılmış bir şekilde, sorgulayıcı mantık vurgusu da taşımaktadır. Ancak, bu sorgulayıcılığı, muhaliflik boyutunda değerlendirmek pek nesnel bir durum değildir. Sorgulayıcı mantığın, hukukçu kimlikten muhalif boyuta taşınabilmesi için, hukuk normlarının yanı sıra, normları var eden alt yapının da dikkate alınması gerekir. Değilse, hukukçu kimliği muhalif boyuta ulaşamayacağı gibi, kendisini düzen normlarının kalın duvarları arasına hapseder.

Bir üst aşama olan düzen dışı "hukuk" arayışına geçiş, düzen ile ideolojik, siyasal ve sınıfsal hesaplaşma noktada başlamaktadır. Burada hukukçunun siyasi kimliği, yaptığı işten bağımsızlaşır. Bir ressamın tablosunun, bir ozanın şiirlerinin, siyasi mesajları olmadığı halde, ressamın ve ozanın siyasi kimliği ile birlikte değerlendirilmesi gibi, avukatın siyasi kimliği, yaptığı işin önüne geçer. Artık öne çıkan, hukukçunun siyasi kimliğidir. Kullanılan tüm mevzuat, kapitalist düzenin kurumlarının birer ürünü olması, kullandığı mekanın aynı düzenin mahkemelerinin olması, hatta düzen dilinin kullanılmış olması sonucu değiştirmez; artık önde olan, avukatın siyasi kimliği ve eylemleridir. Sonuçta avukat, düzen içinde devrimci

bir adacık olarak görülmeye ve değerlendirilmeye başlanır.

Avukatlar, mesleki çalışmalarını devletin temel kurumları olan, emniyet, jandarma, adli tıp, adliye ve cezaevlerinde sürdürmektedirler. Bu alanlar düzenin kaleleridir. Buradaki kurallar da, düzen temsilcileri tarafından ve düzenin çıkarlarına göre şekillenmiştir. Kıyafet, konuşma, tavır, hemen her şey, kurallara bağlanmıştır. Oyun, düzen tarafından belirlenen kurallara göre oynanmaktadır. Saha, hakem, kurallar ve taraftarlar düzeni temsil ettiği halde, iki şeye; siyasi sanık ve avukata tahammül yoktur. Sanık daha özgürdür, çünkü o, korku duvarını aşmış ve kural dışı konuşma özgürlüğüne sahiptir. Avukatın böyle bir olanağı ve şansı da yoktur. O kurallara göre konuşmak, yazmak, giyinmek, oturup kalkmak zorundadır. Buna rağmen, avukat, hangi mahkemede olursa olsun, sanık ile özdeş olarak görülmeye başlanır. DGM'lerde ise, bu durum kural haline gelmiştir: Sanık eşittir avukat!

Avukatın görevi sayılan kurum ve mekanlarla sınırlı değildir. Onun görevi bu mekanlar dışında da devam eder. Saymaya çalıştığımız görevleri yerine getirebilmesi için, öncelikle kendisini eğitmesi, geliştirmesi gerekir. Farklı ve daha iyi bir şeyler yaratmak için fazladan emek harcamak gerekir. Düzen çelişkilerinin ortaya koyulmasının yanı sıra, düzen dışı ve içi, yeni seçenekler de yaratmak zorundadır. Gerçi bu sadece avukatlara özgü bir görev de değildir; aydınım diyen, sorumluluk duyan her insanın görevidir.

DGM'lerde avukatlık için, yukarıdaki değerlendirmelere ek olarak kısaca DGM'leri değerlendirmek gerekmektedir.

DGM'ler, insan, mal, düzen üçlüsünden, doğrudan DÜZENİ korumak için kurulmuş özel mahkemelerdir. Türkiye'de DGM'ler iki kez kurulmuştur. İstiklal Mahkemeleri, Yassıda Mahkemesi, Sıkıyönetim Mahkemeleri geleneğinin devamıdır. Diğer mahkemelerden farklı olarak Anayasa ile kurulan, özel yargıçları, özel yargılama usulü, özel güvenlik birimi, özel yetkileri, özel binaları ve uygulamaları olan

DGM'lerde, avukatların konumu da oldukça özel olmaktadır. Avukatlar fiili olarak, cüppe giyip avukatlık yapıyormuş gibi görülse de yasal olarak savunmaya hiçbir katkı sağlayamamaktadır. Çünkü, emniyet, adli tıp, savcılık, yedek yargıçlık, mahkeme ve cezaevi zincirinde, avukat, sadece mahkeme aşamasında görülmektedir. Onun dışında, hiçbir yasal ve fiili yetkiye sahip değildir. Mahkeme aşamasına gelmeden iş çoktan bitmekte ve kalem kırmaya kalmaktadır. Zincirin en önemli halkası başta ve sonda bulunmakta, arada bulunan halklar ise işin şekil boyutunu oluşturmaktadır.

Genelde, başta bulunan emniyet aşaması işin bittiği, kararın verildiği ana halkadır. Mevcut yasalarla bu ilk halkanın kırılması ve içeriye avukatın girmesi olanaksızdır. O nedenle, tüm hukuka aykırı kirli işler asıl olarak bu aşamada yapılmaktadır. Bu aşamada, kişilere en acımasız işkenceler yapılmakta ve fezlekeler hazırlanmaktadır. Bu ifadeler dayanılarak mahkemeler mahkumiyet kararları verilmekte, Yargıtay da bu kararları onamaktadır. En son halka ise siyasi tutsaklar için özel olarak hazırlanmış ceza ve tutukevleridir. Burası da: Tipi (A, E, F) ile, personeli ile, yasası (TMY) ile, infazı ile, işkence ve katliamları ile özeldir. Avukatın bu aşamada da, ziyaret dışında, pek katkısı olamamaktadır.

Sonuç olarak, DGM yargısında avukat, şekli tamamlayan bir aksesuar konumundadır. Çünkü, avukatların savunması, hiçbir biçimde kararlara yansımamakta ve sonucu etkilememektedir. Tüm iyi niyetli çalışmalar bu sonucu değiştirmemektedir.

Genel olarak, doktorun görevi hastanede, memurun görevi dairede, mühendisin görevi bürosunda ya da bağlı olduğu örgütünde, öğretmenin görevi okulunda, işçinin görevi işyeri ve sokaklarda son bulurken, avukatın görevi, çatışmalarda hapishanede, açlık grevlerinde hastanelerde, gözaltı ve işkencelerde emniyette, duruşma salonlarındaki jandarma saldırılarında, ölümlerde mezarlıklarda bile hep devam eder.

Böyle bir ortamda nasıl muhalif avukat olunabilir ya da kalınabilir?

Bir yanda düzenin mesleğe sağladığı sınırsız maddi olanaklar, diğer yanda ekonomik sıkıntılar. Bir yanda bireysel yaşamı kolaylaştıran mevcut düzenin kabulü, diğer yanda zor olanı, değişimi seçmek. Bir yanda düzen içinde yaşarken diğer yandan düzen dışı düşünebilmek ve yaşamak. Bir yanda lüks konut, diğer yanda özel cezaevleri. Bir yanda sevgilinin sıcak kolları, diğer yanda işkence aletleri. Bir yanda memleket sevgisi, diğer yanda memleket hasreti. Bir yanda müvekkilini savunurken diğer yanda kendini fiziki ve hukuki olarak savunmak. Bir yanda yaşam, diğer yanda ölüm. Burada doğru tercih yapmak ve doğru yerde olmak, bilinç, inanç ve yürek ister.

Selam düşündüğü gibi yaşayanlara!

LUKES'İN "MARKSİZM"İ ve AHLAK'I

Ali Göymen

Marksın eserlerinin bütününe bakıldığında, ideoloji, estetik, etnik köken gibi konularda özel bir başlık ve inceleme açılmadığı bilinmekle beraber; Yahudi Sorunu, Anti-Duhring, Alman İdeolojisi gibi yapıtlarında Marx'ın bu tür kavramlar için bir tarif yapmaktan özellikle kaçındığı, bu kavramların ne olduğunu söylemekten ziyade ne olmadığını söyleyerek ipucu vermekle yetindiği karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni anlaşılmaya çalışıldığında, özel önem taşıyan bu bilinçli hareketle, adı geçen kavramların *anlamlandırılmasından* çok *anlamlandırılmamasının* sağlanmaya çalışıldığı veya bütünsellikten kopuk bir şekilde bu kavramlar üzerine gitmenin genel sistematiğe aykırılık oluşturabileceği kaygısı akla gelmektedir.

Ancak bu kaygıyı fazla "ciddiye almayan" değerlendirmeler yapılabildiğini de görülmektedir.

Lukes; kısaca değerlendireceğim yapıtında, yerli yazarlarımızın pek rağbet etmediği ve dilimize çevirisi de fazla bulunmayan, "Marksizm ve Ahlak" gibi bir konuyu ele almaktadır. Bu oldukça kapsamlı bir ele alıştır ve hemen kitabın başında, Brecht'in şiiri ile başlayan önsözde şu cümle gözümüze çarpıyor ve kitabın başlangıcı sonu için ipucu veriyor;

Benim kardeşim olmazsan

Beynini dağıtırım (sy.12)

Bunun; ahlaki bir konumun vurgulu bir biçimde karikatürize edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Önsöz, kitapta bu ahlaki konumun benimsenmediğinin ve Marksizm içerisinde böyle bir "zorla güzellik" ahlakı bulunmaması gerektiğine inanıldığının ipucudur. Lukes'in Marx'ta arayacağı daha "özgürleştirici" bir ahlaktır.

Lukes bu ruh hali ile başladığı eserini tanıtırken öncelikle amacını açıklıyor. Kendisine üç tane amaç edindiğini ve kitapta bu amaçları yakalamaya çalışacağını ifade ediyor;

1-Teorik olarak Marksizm, Marksizmin ahlak konusunda söyleyecek neyi vardır? Ve adalet nedir? İnsan hakları var mıdır ve varsa nelerdir? Amaca ulaşmak için hangi araçları kullanabiliriz?

2-Pratikteki Marksizm ve Marksizmin sicili.

3-Teorik ve Pratik Marksizm arasındaki ilişki ve bunun yansımaları.

Lukes bunları sayarak hedefini önüne koyarken, önsözünde Pol Pot Kamboçya'sının "canice ütopyası"na, Mao'nun "kültür devrimi"ne, Ve Stalin "terörüne" değiniyor ve tören başlıyor... Kitapta, Marx'ta bugüne kadar "ortaya çıkarılamamış" olanın tespiti yahut yukarıda bazıları sayılan "ortadaki kötülüğün" eleştirel reddedilişinin yolları denenecektir. Kitabın "törensel" yönünün ağırlığı da herhalde buradan kaynaklanmaktadır.

İlk bölümde "paradoks" konusu ele alınıyor ve henüz kendi paradoksal başlangıcını açıklamak fırsatı bulamayan Lukes, Marksizm'in ahlak konusunda paradoks yaşadığını saptıyor *"...ahlak konusundaki geleneksel Marksist bakışın gerçektende paradoksal bir nitelik taşıdığını ortaya koymaktadır."* (sy.17) girişi artık yeni bir durumun da habercisidir. Lukes herhalde okuyucunun merakını arttırmak için Marksizm yerine bazen "Geleneksel Marksist bakış" tanımını

kullanmaktadır. Okuyucu bir yandan paradoks çözülürken bir yandan da kitapta "geleneksel olmayan" veya Lukes'in kendisini içerisinde gördüğü Marksizmin izlerini sürmek durumundadır.

Bu kısımda paradoksun tespiti yapılırken Marx ın ve Marksistlerin teoride ile pratikte çelişki yaşadığı ileri sürülüyor. Burada Marx ve Engels'den; *"sınıf uyuşmazlıkları tamamen ortadan kalkması koşulu dışında çelişkilerin bütünü ile yok olamayacağı, proletaryanın ahlakı, hukuk ve dinle birlikte çeşitli burjuva önyargıları olduğu"*(Sy.21) na ilişkin alıntısının hemen ardından yine Marksın bazı eserlerinden kapitalizme ilişkin yakıştırmaları ve kötüleyici benzetmeleri örnek gösterilerek aslında ahlak konusuna ne kadar önem verdiği yargısına ulaşılmaya çalışılıyor.

Lukes, kitap boyunca, Marx'ın en teorik eserlerinde bile sıklıkla rastlanabileceğini söylediği, hatta bir kısmını listelediği ahlaki kavramların, onun ahlaka olan ilgisinin ve hatta açıkça tarif etmese bile ahlaki bir konumdan yazdığının kanıtı olarak sunmaktadır. Aslında bu girdileri vermekle Lukes, Paradoksa iki uç çıkarmaya çalışırken bir başka paradoksa giriyor. Böylece ulaşmak istediği hedef için çalışırken ideolojik olarak savrulmaktan kurtulamıyor. Lukes alıntıların okunması ve değerlendirilmesi konusunda okuyucuya yol gösterici bir yardımda bulunmak konusunda ısrarcı davranmaktadır. Alıntının kendisi oldukça açık olmasına ve yazar tarafından zaten girdi olarak okuyucuya sunulmasına rağmen anlam zorlanarak adeta taştan su çıkarmaya çalışılıyor.

Belli bir noktadan sonra bu ısrarın arkasında, aslında yazarın Marx ve Engels in bu konudaki yaklaşımına atfettiği paradoksal durumu, sadece kendisine özel olan paradoksu açıklamak için inşa etmiş olduğu ihtimalinin bulunduğu düşünülmeye başlanıyor.

Birinci bölüm; Marksizmin bir çok temel metinlerindeki yoğun ahlaki vurgu ile, yine aynı metinlerdeki ahlak karşısındaki teorik pozisyonu arasındaki paradoksun tanımlanmasıyla sona eriyor.

İkinci bölümde bahsedilen paradoksa örnekler veriliyor. Burada Marx'ın Gotha programında; ahlak

eşitlik, özgürlük, hak gibi kavramları *"modern mitoloji tanrıçaları"* (Sy.24) yerine koyarak reddettiği belirtilirken ilerleyen örneklerde yine Marx, Engels ve Kautsky'nin kapitalizme yakıştırdığı sıfatlar gösterilerek burada artık çelişki yaşandığı ileri sürülüyor.

Paradoks(lar)ın çözümüne ilişkin üçüncü bölümde ise Lukes'in; "Recht Kuralları" ve "Recht Ahlakı"(Sy.51) na ilişkin oldukça önemli ve doyurucu saptamalar yaptığı göze çarpıyor. Lukes, bu paradoksa ilişkin reçetesini ise ahlakı, "Recht Ahlakı" ve "Kurtuluş Ahlakı" olarak ikiye ayırmak suretiyle açıklıyor. Bu bölümde, Recht ilkeleri ile çizilen ahlaki sınırlara Komünistlerin riayet etmemesi halinde "ahlaksız konumuna" düşmeyecekleri belirtilmekle beraber, Recht ilkelerinin, kendileri açısından rasyonel temelde zorlayıcı bir güce sahip olmadığı ve yine bundan - kapitalizmi (taktik bir adım olarak) bu tür ilkelere göre varlığını sürdüremediği için-, işçilerin haklarını çiğneyerek "haksız" konuma düştüğü için eleştirmenin bir anlamı yoktur- diyerek Recht Ahlakı konusunda sağlam bir yapı oluşturulduğu görülüyor.

Recht ahlakı üzerinden sunulan çözüm, başlangıçta paradoksun içerisinde kurulmuş olsaydı, durumun ciddi bir biçimde değişeceği ortadadır. Lukes'in; sözde paradoksu kurarken olması gerekenden az bilgi kullanmayı tercih ettiği, Recht ahlakı konusundaki geniş değerlendirme sırasında açık olarak fark edilebilmektedir.

Yazar, bazı eğilim ve olguları (egoizm, kıtlık, toplumsal ve ahlaki uyuşmazlıklar) "Recht Koşulları"çerçevesinde birer ana sorun olarak kabul etmekte ve Marksizm de aslında yukarıda açıklanan tavrı ile bunu görünürde reddetmesine karşın bu durumun insanın içkin ve değişmez özellikleri olduğunu bilerek bu çatışmaların temel nedenlerini ortadan kaldırmayı hedeflediğini söylemektedir. "Recht Ahlakı" konusunda oldukça kararlı olan tavrın sürdürüldüğü açıktır.

Marksizm in "ahlakı" konusunda ise; Marksizmi Recht Ahlakından tamamen ayırarak "Kurtuluş Ahlakı" adını verdiği bir temele oturtan Lukes, bunun gerekçesini de Recht Ahlakının ideolojik nitelikte bir

anakronik olması olarak açıklamaktadır.(Sy.72) Ancak; kendi tarif ettiği bu kavramların, yaşamın olağan akışında sarmal ve biri birinden kolay ayırt edilemeyecek ve kanımca ancak nihayette nüansın anlaşılabileceği kavramlar olup bir bıçak darbesi ile ayrılamayacak olması bu tür "tek başına çözümleme" girişimlerini zorlaştırmaktadır.

Yazar burada Marx ve Engels için yaptığı anlam zorlamasını daha da ileri götürerek bu sefer ahlak kavramının kendisini de zorlamaktadır. Kitabın bütünselliğine ve Lukes'in yürüdüğü patikaya bakıldığında bu ayrımın (ya da zorlamanın) kendi içerisinde tutarlı ve genel çizgiyi kendisi için kurtarır bir yaklaşım olarak görülmesi mümkündür.

Lukes, ahlak konusunda Marx'ın ve Marksistlerin paradoks yaşadığını söylerken, bilim-ideoloji-politika ayrımını gözardı etmektedir. Alıntılarında Marx, Engels, Lenin, Troçki veya Kautsky'nin ahlaka ilişkin söyledikleri ve tavırları net iken; Trokçi'nin 1920 yılında Komsomol Kongresinde disiplinli çalışma konusunda söylediği sözler, (Sy.42) veya Marx'ın Kapitalizme ilişkin yakıştırmaları veya Engels'in aileden varlıklı olmasına rağmen sosyalist olması gibi örnekler gösterilerek yargıya varılması; Lukes'in bilim-politika-ideoloji ayrımı yapmadığını ve bu nedenle yanlış sonuçlara ulaştığını göstermektedir. Marx'ın veya Marksistlerin politik düzlemdeki söylemlerini, ana perspektifi görmeksizin ideolojik düzlemde anlamlandırmaya çalışmak, yazılıp çizilmiş olanların da maksadını aşan ve içeriği boşaltan bir eylemdir.

Steven Lukes, eserinde başlangıçta bahsedilen ve Marx'ın bilinçli olarak geliştirdiğini düşündüğümüz tekniğini ters çevirmiş ve onun olumsuzlama ile net olarak anlamlandırılmasını engellemeye çalıştığı şeyleri; olumsuzlamadan "olumluyu çıkarabilmek" gibi oldukça zor ve çileli bir yola girmiştir. İşte bu kısımlarda kitap savrulmasının sınırlarını zorlamakta ve okuyucunun; "Bu bakış içeriden mi dışarıdan mı?" sorusunu sormasına neden olmaktadır. Yazarın ısrarlı bir biçimde "içeriden" yazdığını hatırlatıyor olduğu da söylenmelidir.

Kitabın dördüncü kısımında ise; adalet ve haklar konusu ele alınarak, Marx'ta ve Marksistlerde adalet ve özgürlük kavramları irdelenmiş. Lukes, burada Marx'ın adalet hakkındaki görüşünün hem karmaşık hem de hiyerarşik olduğunu söylemektedir "*... kapitalist ücret ilişkisi, egemen olan normlara, yani sözleşme hukukunun normlarına göre (ortalama düzeyde ve aldatmacalar dışında vb.) adaletli olarak görünmektedir. Buradaki sözleşme hukuku –rekabetin esiri olan- kapitalistlerin tekil kavramları görünüşte daha teorik ve genelleşmiş bir dille aktaran bu kavrayışların adaletini kanıtlamaya çalışan... uzlaşmalarla destekleniyordu...*" alıntısı ile Marx adalet hakkındaki ve özellikle burjuva hukuku hakkındaki görüşünü oldukça net bir biçimde ortaya koymuş görünmesine rağmen bu bölümü alıntılayan yazar açısından bu tanım hala paradoksun tek ayağıdır.

Kitabın son bölümü olan Özgürlük ve Kurtuluş başlıklı kısımda ise Lukes, Hegel ve Kant'ın özgürlük anlayışına değinerek "kolletifin içinde ve kollektifin dışında bireyin özgür olup olmayacağını" irdelerken, Marx'taki özgürlük görüşünün bunların ikisine de uymadığından, Marx'ta kendi kaderini tayin hakkı olmasına rağmen yine de bu konuda belirsiz kaldığından bahsetmektedir. Lukes bu görüşünü; Marx'ta kimlik sorununun (Sy.84-85) irdelenmeyişine ve etnik köken, milliyetçilik, bölgeselcilik, din ve diğer faktörlerin (Sy.106) gözardı edilmesine dayandırmakta ve işte bu nedenle Marx'ın özgürlük kavramından uzak kaldığını iddia etmektedir. Oysa Marx'taki genel sistematiğe bakıldığında, komünist toplum öngörüsünde ve özellikle de devletin sönümlenmesi aşamasından bahsedilirken özgürlük kavramının ne olup ne olmadığının iddia edildiği ölçüde belirsiz bırakılmadığı düşüncesindeyim. Özel olarak paradoksal yapılmış olan okumalar dışında Marx oldukça bu konuda oldukça iyi anlaşılabilmektedir.

Marx'ın *Yahudi Sorunu*'nda kimlik ve din ile, *Alman ideolojisi*'nde idealistlerle hesaplaşırken ve *Kapital*'in ana çerçevesinde görünen şey şudur ki; Marx özgürlük kavramını da tıpkı ahlak gibi sınıf çelişkileri üzerinden değerlendirmekte ve burjuva sınıfının öz-

gürlük değerlerinin aslında boş, anlamsız ve sahte olduğuna işaret etmektedir. Sonuçta emeğini işverene pazarlayan işçi, bu değişimde her zaman dezavantajlıdır. Bu durumda işçinin yaşayabileceği özgürlük, bu değişim dengesinden bağımsız görülemez. Paradoks ve belirsizlik okumasında ısrarcı olan Lukes bu yaklaşım tarzı ile *içeriden* değil *dışarıdan'* dır.

Ancak kitap boyunca kapıyı açık tuttuğu ve eğer bu uygun bir benzetme ise, içeri ve dışarı girip çıktığı söylenmelidir.

Örneğin; daha sonra, komünist toplumda Recht ilkelerinin sönümlendiği saptamasında bulunarak özgürlük kavramının sınıfsız toplumda karşılığının ne olduğunu tarif etmek suretiyle bir nebzede olsa dışarıda olmaktan kurtuluyor diyebiliriz. Ancak kanımca Özgürlük için özel alan, kamusal alan ayrımının ortadan kalkması ve insanın çıkarının insanlığın çıkarı ile uyumlu hale gelmesi yolundaki Marx'ın saptaması bu konuyu zaten yeterince açık olarak ortaya koymaktadır.

Son kısımdaki amaçlar-araçlar tartışması konusunda ise Lukes, Marksist pratiği neredeyse amaca ulaşmak için her yol meşrudur saikı ile hareket eden bir grup olarak betimliyor. Burada zaman zaman Rosa Luxemburg alıntıları ile ayakta kalmaya çalışsa da aslında, bilim-ideoloji-politika ayrımını yakalayamayışının sonucu olarak bir çelişkiler yumağına dönüşüyor.

Girişte de belirttiğim gibi; "Marksizm ve Ahlak"da oldukça sıkıntılı ve törensel bir hava yaratan, gerçekte Lukes'in "Marksizmi" ve Lukes'in "Ahlakı" ile ilgili temel sorunlardır.

Sonuç olarak bir ağacın dallarının budanması gibi, devrimci yönünü(olduğu kadar) törpülediği bu kitap, aslında Lukes'in adalet, eşitlik, özgürlük gibi kutsal(!) değerler uğruna kendini vaftiz etme törenini anımsatıyor. Kitabın sonunda ise okuyucu kendine sormadan edemiyor; Acaba Lukes başlangıçta bahsettiği sorulara aradığı yanıtları bulabildi mi?

Savunmalar - 1

ONBEŞLER DAVASI*

Yurttaş Louis Blanqui'nin Ağır Ceza Mahkemesi'ndeki Savunması (12 Ocak 1832)[1]

Sayın jüri üyeleri,

Benim gibi proleter olan 30 milyon Fransız'a "Yaşamak hakkınızdır" demekle suçluyorlar beni. Bu bir suç ise, bunun hesabını bu davada hem yargıç, hem taraf olmayan insanlara vermem gerekirdi hiç değilse. Oysa, baylar dikkat buyurun, savcılık sizin duygunuza ve aklınıza değil, tutkularınıza ve çıkarlarınıza başvurmuştur. Ahlaka ve yasalara aykırı bir davranışa karşı sert olmaya çağırıyor sizleri.

---

* Vedat Günyol tarafından çevrilen bu metin, daha önce Logos Yayınları tarafından "Seçme Yazılar" adıyla 1990 yılında yayınlan kitaptan alınmıştır.

[1] Onbeşler Davası, Paris 1832.

Halkın Dostları Derneği'nin, Raspail, Gervais, Trèlat, Blanqui, Thouret, Hubert, Delauney, vb.'den oluşan yöneticilerinin yargılanması için bulunan bahane, Halk'a adlı yapıtta Louis-Philippe yönetimine karşı Cumhuriyetçi görüşlerle dolu saldırı yazıları oldu.

Canınıza, malınıza, mülkünüze yönelik bir tehlike gibi gösterdiği şeye karşı, öç alma duygularınızı alevlendirmeye çalışıyor düpedüz. Buna göre ben, yargıçların değil, düşmanların karşısında bulunuyorum. Öyleyse kendimi savunmamın hiçbir önemi yok. Onun için, bana verilecek bütün cezalara razıyım ama, zorbalığın adalet yerine geçmesine bütün varlığımla karşı çıkarak ve hukuka eski gücünü kazandırma işini ileriye bırakarak. Bununla birlikte, hiç de eşitlerim olmayan ayrıcalıklıların yer aldığı bir mahkemenin yetkilerini reddetmek benim, yani yurttaşlık haklarından yoksun bırakılmış bir proleterin ödevidir. Şuna inanmış bulunuyorum ki, silahsız düşmanları öldürme yetkisinin elinize bırakıldığı bir durumda, onurun size yüklediği rolü gereğince değerlendiremeyecek kadar "yücelerde" bulunuyorsunuz. Bizim rolümüze gelince, o, önceden belirlenmiştir. Suçlayıcılık rolü, ezilen insanlara en uygun olanıdır.

Çünkü, şaşırtmaca yada dolap düzenle bir günlük iktidarı ellerine geçirenler, sanmamalıdır ki, yurtseverleri yaka paça kendi mahkemelerine sürükleyebilirler ve ölüm yıldırıları altında yurtseverliğimiz için aman dilemeye zorlayabilirler bizi. Sanmayın ki, bizlere yakıştırılan suçlardan aklanmak için geldik buraya! Hiç de değil. Bu suçlamadan onur duymaktayız. Bugün, üstünde oturmanın bir onur sayılması gereken bu suçlular sandalyesinden, Fransa'yı batırmış ve onursuzluğa düşürmüş olan uğursuzlara karşı suçlamalarımızı yapacağız, bu salondaki karşı sıralarda oynanması gereken rollerde doğal düzenin yeniden kurulmasını, suçlayanlarla suçlananların gerçek yerlerini bulmasını beklerken ...

Şimdi söyleyeceklerim, kralın adamlarınca suçlu bulunan yazıları niçin yazdığımızı ve niçin yine de yazacağımızı açıklayacaktır.

Savcılık, adeta korku yoluyla nefretinizi kışkırtabilmek için, hayal gücünüze başvurup, bir köleler ayaklanması olacağını gösterdi size. "Görüyorsunuz dedi, yoksulların zenginlere karşı savaşıdır bu. Malı mülkü olanlar, istilanın

püskürtülmesinden yanadırlar. Düşmanlarınızı getiriyoruz önünüze! Daha da korkunçlaşmalarına meydan vermeden yok edin onları!"

Evet baylar, zenginlerle yoksullar arasında bir savaştır bu. Zenginler istedi bunu. Saldırganlar onlardır çünkü. Ne var ki, zenginler, yoksulların diretmelerini hoş karşılamıyorlar. Halktan söz ederken "Bu hayvanlar öylesine yırtıcı ki, üstlerine gidince, kendilerini savunurlar" diyebilirler rahat rahat. Başsavcının bütün o sert söylevi, bu cümlede özetlenebilir işte.

Proleterleri, mal mülk üzerine saldırmaya hazır hırsızlar gibi gösterip duruyorlar hep. Niçin? Çünkü proleterler, ayrıcalıklıların yararına, vergilerin yükü altında ezildiklerinden sızlanıyorlar da ondan. *Proleterlerin alın teri sayesinde rahat rahat yaşayan ayrıcalıklılara gelince,* açgözlü ayak takımının yıldırdığı yasal mal sahipleridirler onlar. Cellatların kendilerine kurban süsü verdiklerini ilk kez görüyor değiliz. Peki, bunca lanet, bunca işkenceye layık görülen bu hırsızlar kimdir? Hazineye birbuçuk milyar, ayrıcalıklılara da aşağı yukarı, aynı parayı ödeyen, 30 milyon Fransız. Ve bütün toplumun var gücüyle korumak zorunda olduğu mal mülk sahipleri, hırsızların ödediği milyarları rahat rahat yutan 200 ya da 300 bin aylaktır. Bana öyle geliyor ki, feodal baronların dağbaşında yollarını kesip soydukları tüccarlara karşı yürüttükleri savaşın, başka düşmanlar arasında sürdürülen yeni bir biçimi ile karşı karşıyayız sadece.

Aslında bugünkü hükümetin, görevlerle kazançların çok haksız bölüşümünden başka hiçbir temeli yok. Restorasyon (Napolyon'dan hemen sonra gelen krallık), bir avuç azınlığı zenginleştirmek amacıyla, yabancıların paşa gönülleri hatırı için 1814'te kurmuştu bu bölüşümü, ulustan alınan ganimetle. 100 bin burjuva, bu bölüşümün, acı bir alayla demokratik öğesi dedikleri şeyi oluşturmaktadır. Öbür öğeler ne olacak, Tanrım? Paul

Courier[2] "temsil kazanı" sözünü ölümsüzleştirmişti çoktan. Temsil Kazanı, yani birkaç aylağın kasasına durmadan boşaltılan milyarları emmek için, o adına halk denilen maddeyi ezen emmebasma tulumba; 25 milyon köylüyü ve 5 milyon işçiyi, kanlarının en temizini çekip almak ve onu ayrıcalıklıların damarlarına aktarmak için birer birer ezen acımasız makine. Bu makinenin şaşılası bir ustalıkla işletilen çarkları, günün her saatinde yoksulları yakalamakta, kendi halindeki yaşamının en küçük sıkıntılarını izlemekte, en ufak kazancına, en sefil hazlarına yarı yarıya elini atmaktadır. Devlet hazinesinin uçurumlarından geçerek proleterin cebinden zenginlere akan bunca para yetmiyor. Ayrıca daha büyük paralar alınıyor ayrıcalıklılarca doğrudan doğruya halk yığınlarından, ticaret ve endüstriyi yöneten yasalar, çıkarılması ayrıcalıklıların tekelinde olan yasalarla.

Mülk sahipleri, tarlalarında büyük kiralar alabilsinler diye, yabancı kaynaklı buğdaylara vergi konmakta, bu da ekmek fiyatlarını yükseltmektedir. Oysa biliyoruz ki, bir libre ekmeğe yapılan birkaç santimlik artırım ya da indirim, binler ve binlerce işçi için ölüm kalım sorunu demektir. Tahıllarla ilgili bu yasalar, özellikle Güney'in deniz kıyısında yaşayanları ezmektedir. Bir avuç fabrikacıyla orman sahibini zenginleştirmek amacıyla, Almanya ve İsviçre demirlerine büyük vergiler koyuyorlar. Öyle ki, köylüler, çok kötü avadanlıkları çok pahalıya satın almak zorunda kalıyorlar. Oysa çok iyilerini ucuza elde edebilirlerdi. Yabancılara gelince, onlar da, bizim yasaklardan öç almak için, şaraplarımızı piyasalarına sokmuyorlar. Bu durum, içeride bu maddelere konulan vergilere eklenince, Fransa'nın en zengin bölgelerini yoksulluğa düşürmekte ve yurdun en

---

[2] Poul Louis Courier (1772-1825): Yazar ve yergici. Hiçbir politik partiye bağlanmaksızın, iğneli ve sert bir dille, soylularla din adamlarının yobazlığına karşı savaştı. Yergileriyle, 1830 Devrimi'nin hazırlanmasında büyük bir rol oynadı. En tanınmış eserleri şunlardır: *İki Meclise Dilekçe (1816), Chavonniere Bağcısı Poul-Louis'inin Basit Söylevi (1821), Yergiler Yergisi (1824).*

doğal ekini bağ üretimini öldürmektedir... Tuz vergisinden, piyango vergisinden, tütün tekelinden kısacası, şu içinden çıkılmaz vergi ağından, proleteri kapıp kavrayan, üyelerini bağlayıp körelten gümrük vergilerinden, tekel ve yasaklardan söz etmeyeceğim. Sadece şunu söylemem yeter: Bu vergi yığını, her zaman zengini kollayan, yalnız yoksula yüklenen biçimde dağılmaktadır. Ya da daha doğrusu, *aylaklar, çalışan yığınlar üstünde, yakışık almaz bir talan sürdürmektedirler.* Talansa, aslına bakarsanız, zorunludur onlar için.

Yurdun esenliği uğrunda rahatından olan, bu yolda yüce özverilere katlanan krallığın giderlerini karşılamak gerekmez mi? Madem ki, en genç Bourbonların tahta geçme yolunda ileri sürdükleri hak iddialarının belli başlılarından biri, kalabalık bir aile oluşturmalarıdır; öyleyse devlet, cimrice davranmayacak, prenslere bir çeşit has, prenseslere drahomalarını vermekten kaçınmayacaktır. Bir de, işi yok parası çok görevlerden yoksun kalan bir sürü insan, diplomatlar, devlet görevlileri var ki, Fransa, kendi esenliği uğrunda bol maaş vermek zorundadır bunlara. Ta ki, lüks yaşamlarıyla ayrıcalıklı burjuvaziyi zenginleştirsinler. Çünkü, bütçeden yararlananların paraları kentlerde harcanmakta, 6/5'ini ödedikleri birbuçuk milyarın bir tek meteliği bile kendilerine geri verilmemektedir.

19.yüzyılın şu Gil Blas'ı, bütün bakanlıkların dalkavuğu ve yardakçısı kont Olivares kadar Lerne Dükü'nün de gözdesi olan şu yeni maliye arslanının yüksek devlet görevlerini peşin parayla satın alması gerekmez mi? Temsil makinesinin büyük çarklarını yağlamak, evlatları, yeğenleri, kuzenleri ve kuzinleri paraya boğmak kaçınılmaz bir şeydir. Sarayın kadın-erkek dalkavuklarını, entrikacıları, yurdun onurunu borsada kote eden kumarcıbaşıları, pezevenkleri, onların metreslerini, ha düştü ha düşecek Polonya üzerine spekülasyonlara giren yiyecek-içecek üstencilerini, polis uşağı yazarları, bütün şu saray ve salon haşerelerini altına boğmak gerekmez mi? Kamuoyunu bunca başarıyla döllendiren fışkıları, mayalanmaya bırakmak gerekmez mi?

İşte size, tufandan bu yana gelmiş geçmiş en iyi ve en yetkin şeylerin özeti olarak, Bakanlığın yaldızlı ağızlarından çeşitli toplumsal yönetim düzenlerinin anayapısı diye sunulan

hükümet! İşte size, yönetim alanında, insan yetkinliğinin en su götürmez üstünlüğü diye göklere çıkardıkları şey! Son kertesine kadar aptalca, safça götürülen çürümüşlük kuramı! Bu düzenin, sadece zenginin yoksulu sömürmesi amacıyla kurulduğunun, rezil ve kaba bir maddecilikten başka bir temel aranmadığının en güçlü kanıtı, aklın, zekanın alçaltılması, köleleştirilmesidir. Aslında bu kanıt, bir ahlaklılık güvencesidir. Böylesi bir sistem içine yanlışlıkla sokulan bir ahlak, olsa olsa, şaşmaz bir yıkım, bir kıyım öğesi olarak girebilirdi oraya.

Soruyorum sizlere baylar, bir para aristokrasisinin parya durumuna soktuğu yiğit ve akıllı insanlar, böylesi bir hakareti yüreklerinin derinlerinde nasıl duymazlar? Yurtlarının düştüğü yüz kızartıcı duruma, proleterlerin, mutsuz kardeşlerinin acılarına nasıl kayıtsız kalabilirler? Onların görevi, yoksulluğun ve alçaklığın boyunduruğunu kırmaya çağırmaktır yığınları. Hapishanelere rağmen yerine getirdim ben bu görevi. Bizler de, düşmanlarımıza meydan okuyarak yerine getireceğiz bu görevi. Rahatlığını ve özgürlüğünü kazanmaya çalışan bir büyük ulus varsa insanın arkasında, hendeklere atılıp onları adeta çalıçırpıyla doldurmasını ve ulusa yol açmasını bilmek gerekir.

Bakanlığın organları, gönül ala yaltaklana tekrarlayıp duruyorlar, proleterlerin yakınmaları için bütün yolların açık olduğunu, çıkarlarını savunma bakımından yasaların çareler sunduğunu. Acı bir alaydır bu. Vergi daireleri, o fırın gibi açık ağızlarıyla peşindedir onların. Bu doymak bilmez çukura durmadan yem atmak için, gece gündüz çalışmak gerek. Çocuklarının açlığını yatıştırmak için ellerinde birkaç kırıntı kalırsa, ne mutlu onlara! Halk gazetelere yazı yazmaz. Millet Meclislerine dilekçe göndermez: Boşuna vakit kaybetmek olur bu. Üstelik, politik çevrede yankısı olan bütün oylar, salonlar, dükkanlar, kahveler, kısacası, kamuoyu denilen şeyi

oluşturan bütün yerlerdeki oylar ayrıcalıklıların oylarıdır. Bunların hiçbiri halkın oyu değildir. Halk, dilsizdir. Kendine kader biçilen bu yüksek bölgelerden uzaklarda yaşayıp solar. Meclis kürsüsünde ya da basında onun yoksulluğu üstüne acınaklı birkaç söz edilirse kazara, kamu güvenliği adına susmasını salık veriyorlar etekleri tutuşarak. Kamu güvenliği bu tehlikeli sorunlara dokunmayı yasaklamaktadır. Söz dinletemediler mi, o zaman "anarşi var" diye bas bas bağırmaktadırlar. Birkaç kişi diretecek olursa, bakanlığın huzurunu bozdu diye, hapishaneler hakkından gelmektedir onların. Sonra, her şey sus pus olunca da, şöyle demektedirler: "Görüyorsunuz işte, Fransa mutludur, barış içindedir: Düzen egemendir!.."

Ama, önlemlere rağmen, binlerce mutsuzun çıkardığı açlık feryatları ayrıcalıklıların kulağına vardı mı, o zaman, başlıyorlar kükreyip bağırmaya: "Aman yasaların gücüne dokunmayın. Bir ulus yasaları üzerine titremeli!"

Baylar, sizlere göre, bütün yasalar iyi midir? Tiksindiğiniz yasalar olmadı mı hiç? Gülünç, iğrenç ya da ahlaka aykırı yasa görmediniz mi? 4 bin yasalık bir kaosa uygulanan, hem en iyi, hem en kötü anlamına gelen soyut bir sözcüğün arkasına saklanmak olacak şey midir? Şöyle karşılık veriyorlar: "Kötü yasalar varsa eğer, yasal yoldan düzeltilmesini isteyin. Ama, bu ara, boyun eğin onlara..." Bu, daha da acı bir alaydır. Yasalar, 100 bin seçmence yapılmakta, 100 bin yeminli yargıçca uygulanmakta, kentlerdeki 100 bin ulusal muhafızca yerine getirilmektedir. Halka çok benzeyen köylerdeki ulusal muhafız birlikleri, özene bezene bozulup çürütülmüşlerdir de ondan. Bu seçmenler, bu yargıçlar, bu ulusal muhafızlar hep aynı kişilerdir. Bunlar, birbirine karşıt görevleri yüklenmişlerdir. Hem yasacı, hem yargıcı, hem de askerdirler. Öyle ki, aynı insan, sabahleyin bir saylav, yani bir yasa yaratıyor, öğle vakti, yargıcı sıfatıyla onu yürütüyor. Akşamsa, ulusal muhafız kılığında, sokaklarda uyguluyor onu. Bütün bu olup bitenlerde, 30 milyon proleter ne yapıyor? Vergi ödüyor.

Temsili hükümet savunucuları, övgülerini, bu sisteme bağlı, yasama, yargılama ve uygulama güçlerinin ayrılığı üzerine dayandırıyorlardı başlıca. Düzenin özgürlük ile, devinimin durağanlık ile uzlaşması sorununu (uzun süredir aranılan sorununu) çözümlemiş olan şu olağanüstü denge için yeterince yönetim formülleri yoktu. İşe bakın ki, üç gücü, aynı çıkarlarla birbirine bağlı bir avuç ayrıcalıklının elinde toplayan, temsili sistemdir, savunucularının uyguladığı biçimiyle. Onların ifadelerinden anlaşılacağı üzere, zorbalıkların en korkuncu olan bir karışıklık değil mi bu?

Ne oluyor bu yüzden? Proleter dışarıda kalmıştır. İktidarı tekellerine alanlarca seçilen Meclisler, maliye, ceza ve yönetim işleriyle, ilgili yasaları, hep aynı soygun amacıyla çıkarıp duruyorlar, şaşmamacasına. Şimdi halk kalksa da, "açız" diye bağıra bağıra ayrıcalıklılara ayrıcalıklarınızdan; tekelcilere tekellerinizden vazgeçin, hepsine birden aylaklığı bırakın dese, gülüp alay ederler onunla. 1789'da acaba ne yapardı soylular, gidip de onlara ezile büzüle "derebeylik haklarınızdan vazgeçin" denseydi? Bu küstahlığın cezasını verirlerdi elbet... Bereket, halk başka türlü davranmıştı o zaman.

Bu yüreksiz aristokrasinin en kurnazları, ekmekten yoksun bir çoğunluğun umutsuzluğunda kendileri için tehlikeli olan ne varsa hepsini sezerek, onların yoksulluğunu azıcık hafifletmeyi öneriyorlar, insanlık adına değil, Tanrı göstermesin, tehlikeden yakalarını sıyırmak için. Siyasal haklara gelince, onların sözünü bile etmeye değmez, bütün sorun proleterlerin önüne kemirsinler diye bir kemik atmaktır.

Başka kimseler, en iyi niyetlerle, halkın özgürlükten usandığını, yaşamaktan başka bir şey istemediğini ileri sürüyorlar. Bilmiyorum hangi gelgeç zorbalık özlemleri Napolyon örneğini yüceltmeye zorluyor onları. O Napolyon ki, özgürlüğe karşılık ekmek vererek yığınları kendisine bağlamayı başarmıştı. Şu her şeyi aynı düzeye indiren zorba, bir süre tutunuyor, özellikle, eşitlik tutkularını

okşayarak, burası doğru. Çünkü, yiyecek, içecek sağlayan hırsız tüccarları kurşuna dizdiriyordu. Ama, özgürlüğü yok ettiği için, kendisi de yok oldu gitti. Onun mirasçısı olmaya özenenlere bir ders olmalı bu. İmparatorluk Roması'nda söylenen o küstahça sözü (*Panem et circenses*)[3] tekrarlamak için, karnı aç bir halkın feryatlarını kanıt göstermek doğru değildir. Şunu iyice bilmeli ki, halk sadaka istemiyor artık. Göz kamaştırıcı bir sofradan yere birkaç kırıntı düşürüp onu eğlendirmek değildir artık söz konusu olan. Halkın sadakaya ihtiyacı yok. Kendi rahatını, erincini kendisi sağlamak istiyor. Kendisini yönetecek yasaları kendisi yapmak istiyor, yapacak da: O zaman yasalar kendisine karşı kullanılamayacak. Yasalar onun için yapılacak, çünkü onları yapan kendisi olacak. Karşıt bir gelgeç hevesin geri alabileceği bilmem hangi bağışlarda bulunma hakkını kimselere tanımıyoruz. Biz istiyoruz ki, 33 milyon Fransız kendi hükümet biçimini kendisi seçsin ve genel oy kanalıyla, yasa yapma görevini yüklenecek temsilcilerini kendisi atasın. Bu reform gerçekleşirse, yoksulu zengin yararına soyup soğana çeviren vergiler çarçabuk ortadan kaldırılacak, onların yerini, tam tersi temellere dayanan vergiler alacaktır. Çalışan proleterlerden alıp zenginlere verecek yerde, vergiler, aylakların gereğinden çok varlıklarını ellerinden zorla alarak, parasızlığın uyuşukluğa sürüklediği yoksul insanlar arasında dağıtılmalı; hiçbir şey üretmeyenlere yüklenip, üretim kaynaklarını verimli kılmalı; kamu kredisinin, şu kanlı irinli yaranın yavaş yavaş ortadan kaldırılmasını kolaylaştırmalı; son olarak da, o uğursuz borsa dalaverelerini ortadan kaldırıp, onların yerine çalışan insanların şan olanakları bulacakları ulusal bankalar sistemini kurmalıdır. O zaman, ancak o zaman, vergiler yararlı olurlar.

İşte, baylar, biz Cumhuriyetten bunu anlıyoruz, yalnız bunu. '93, kapıcılar ve domino

---

[3] Roma'nın çöküş günlerinde, forumlarda, buğday ve sirklere bedava girmekten başka bir şey istemeyen Roma halkına (*Satires*, X, s.81) söylediği acı söz.

oyuncularına uygun bir korkuluktur. Dikkat buyurun baylar, şu genel oy sözünü bile bile kullandım, bazı yakıştırmalara karşı küçümsememizi göstermek için. Çok iyi biliyoruz ki, umutsuz bir durumda olan her hükümet, Cumhuriyetçilerle Karlistler[4] arasında, yani dünyada en antipatik şeyler arasında birlik masalına, uzun süredir sömüregeldiği şu masala inan sağlayabilmek için yalanlar, iftiralar atmakta, gülünç ya da kalleşçe hikâyeler uydurmaktadır. İşte, onun kurtuluş yolu, kendine yeniden destek bulma yolundaki büyük çaresi. Fransa'yı Karlizmle, nefret ettiği Karlizmle korkutup, kurtuluş içgüdüsüyle atıldığı Cumhuriyetçi yollardan birkaç gün daha saptırmaya çalışıyor. Bunu başarma yolunda, en aptalca melodram komplolar, en iğrenç polis oyunları, bu hükümetin gözüne hiç de tehlikeli bir oyun gibi görünmüyor. Ama, bu doğaya aykırı birliğin mümkün olduğuna kimi inandırabilirsiniz? Karlistlerin elleri, Restorasyon'un giyotinlerinde can vermiş olan dostlarımızın kanları ile kaplı değil mi? Bizler, verdiğimiz kurbanları pek öyle unutacak insanlar değiliz. Bourbon'lar, üç renkli bayrağımızın temsil ettiği, devrim ruhuna karşı 25 yıl boyunca Avrupa'yı kışkırtıp ayağa kaldırmadılar mı, hâlâ da kaldırmaya çalışmıyorlar mı? Bu bayrak, siz yasalcılık taslaklarının bayrağı değil. 1815'te onu yakan onu yakan sizlere rağmen ve sizler olmadan,1830'larda yücelttik onu bizler, biz Cumhuriyetçiler. Avrupa çok iyi biliyor, kralların yeniden saldırısına uğrayınca, Cumhuriyetçi Fransa'nın onu tek başına savunacağını... Hem, yineliyorum: Kralcı krallık ile Cumhuriyetçi cumhuriyet arasında bir seçim yapmak gerekecektir yakınlarda. O zaman, çoğunluğun hangi yanda olduğu görülecektir. Aynı biçimde, bütün ulusallığına rağmen, temsilciler meclisi ülkeyi toparlayıp birleştiremez ve hükümete, kendini beceriksizlik ve yeteneksizlikle suçlama hakkı verirse, bu demektir ki, kesinlikle reddetmekle birlikte, aynı

---

[4] Burada Charles'ın yandaşları, yani yasallıkçılar (legitimiste) söz konusudur. Blanqui, Don Carlos yandaşı İspanyol yasallıkçılarına benzerliği dolayısıyla, bunlara Carlist (Karlist) diyor.

açık yüreklilikle cumhuriyetten yana olduğunu söylemeyi göze alamamıştır, yani istemediği şeyi dile getirmiş, istediğini getirememiştir. Meclis, şu cumhuriyet sözünü reddedemiyor bir türlü, ulusun hemen hemen oybirliğiyle onu istediğini bildiği halde. Oysa, cumhuriyeti baştan çıkaranlar ulusu korkutmaya çalışıyorlar. Bu korkutma amacıyla 40 yıldan bu yana tarihi çarpıtıp duruyorlar, hem de inanılmayacak bir başarıyla. Ne var ki, 18 ay içindeki birçok yanılgı düzeltildi, birçok yalan meydana çıkarıldı. Öyle ki, halk uzun süre aldatılamayacaktır artık. Halk, aynı zamanda özgürlük ve rahatlık istiyor. Bir dilim ekmek için, onu bütün özgürlüklerini vermeye hazır olarak göstermek iftiradır. Bu suçlamayı, onu ortaya atan politika dinsizlerine gerisingeri çevirmeli. Bütün bunalımlarda, ahlaksal çıkarlar uğrunda canından ve rahatından vazgeçmeye hazır olduğunu gösteren halk değil miydi? 1814'te, yabancıları Paris'te göreceğine ölmeye razı olduğunu gösteren halk değil miydi? Hangi maddesel ihtiyaçtı onu bu özveri eylemine iten? 30 Mart'ta da ekmeği vardı, 1 Nisan'da da.

Peki, baylar, şu ayrıcalıklılar değil mi, tam tersine, düşman karşısında beyaz bayrağı çeken, Kazakların çizmelerini öpen? Hani şu içinde yüzdükleri zenginliğe borçlu oldukları, o ince duyarlığa bakarak, yurt ve onurla ilgili düşüncelerin kolayca coşturacağı sanılan ayrıcalıklılar! Düşman istilasının kötü sonuçlarını, hiç değilse, başkalarından daha iyi hesap edebilecek olan ayrıcalıklılar! Ne yani, memleketin onursuzluğuna alkış tutan, iğrenç bir maddecilikten yana yüksekten konuşan, alçaklıkla satın alınacak üç günlük bir dinginlik uğruna bin yıllık özgürlüğü, gönenci ve ünü gözden çıkaracak olan sınıflar, ulusal onuru tekellerinde tutacaklar öyle mi?

Kokuşmuşluktan başları döndüğü için, halka sadece birtakım hayvanca istekler tanıyacaklar, o da, yaşaması için gerekli şeyleri (o sömürdükleri şeyleri) ona verme hakkını ellerine geçirebilmek amacıyla.

Temmuz ayında proleterleri meydana iten açlık değildi hiç. Proleterler yüksek ahlak duygularına

uyuyorlardı. Yurda yaptıkları büyük bir hizmetle, Bourbonlara besledikleri kinle, kölelikten kurtulmak istiyorlardı. Halk, Bourbonları hiçbir zaman tanımamıştır çünkü. Halk, sessiz sessiz öç alma fırsatını kullanmış, 15 yıl boyunca bu kini beslemişti içinde. O güçlü eli, boyundurukları kırdığı zaman, 1815 antlaşmalarını da geçersiz kıldığını sanmıştı. Halk, devlet adamlarından daha derin politikacıdır da ondan. İçgüdüsü ona şöyle diyordu: Bir ulusun geleceği yoktur, eğer geçmişi, hesabı görülmemiş bir utancın yükü altında kalmışsa. Öyleyse savaş! İpe sapa gelmez fetihlere yeniden başlamak için değil, Fransa'yı yasaklamalardan kurtarmak, gönencinin ilk koşulu olan onurunu ona geri vermek için! Evet, savaş! Kardeşlerimiz Avrupa uluslarına şunu ispatlamak için: Gerek bizler, gerek onlar için kaçınılmaz olan, 1814'te onları silahlarıyla Fransa'nın bağrına sürükleyen yanılgılar yüzünden onlara kin beslemek şöyle dursun, komşularımıza barış ve özgürlük getirdik, yalancı kralları cezalandırıp, hem onların hem bizim öcümüzü aldık. Yeni çağı coşkuyla selamlayan 30 milyon Fransız'ın istediği bu işte!

İşte, Temmuz Devrimi'nden çıkarılması (elde edilmesi) gereken şey buydu. Temmuz Devrimi, 40 yıllık devrimlerimize eklendi. Cumhuriyet günlerinde halk, kıtlık pahasına özgürlüğünü elde etmişti. İmparatorluk, özgürlüğünü elinden alarak, bir çeşit rahatlık sağlamıştı ona. Her iki rejim, büyük bir ulusun ilk ihtiyacı olan şeyi, dışa karşı onurunu yükseltmeyi sağlamıştı. Ama, 1815'te, her şey yok olup gitti. Yabancıların bu başarısı 15 yıl sürdü. Temmuz çatışması neydi, bu uzun yenilginin öcü, milliyetçiliğimizin yeniden perçinlenmesi değil de neydi? Her devrim bir ilerleme olduğuna göre, bu devrim, bugüne kadar bölük pörçük elde ettiğimiz nimetlerden alabildiğine yararlanmamızı sağlamayacak, bizlere, Restorasyon'da yitirdiklerimizi geri vermeyecek miydi?

Özgürlük, erinç, dış onur! 1830'ların halk bayrağında yazılı olan istence buydu. Kuramcılar şöyle bir anlam verdiler buna: *Bütün ayrıcalıkların korunması, 1814 Anayasası, aşağı yukarı meşruluk!*

Sonuç olarak; halka içeride kölelik ve yoksulluk, dışarıdaysa utanç, yüzkarası sundular. Proleterler, yüzünü binde bir gördükleri paraların üstündeki resmin değişmesi için mi çarpıştılar? Yeni madalyalara böylesine mi meraklıydık, böylesi bir keyif için mi tahtları devirdik? Bakanlığa bağlı bir politika yazarının düşüncesi böyle: Charles yerine Louis-Philippe'i getirerek, Temmuz'da meşruti bir krallık görmekte direttiğimizi ileri sürüyor adam. Ona göre, halk, sadece orta sınıfların bir aracı olarak katıldı kavgaya. Yani, proleterler, ayrıcalıklıları eğlendirmek ve onlara yaranmak için başkalarını ve birbirlerini öldüren bir çeşit gladyatörlerdi. Ayrıcalıklılar da, tabii kavga bittiğinde, localarından alkış tutmaktaydılar. Temsili hükümetin bu güzel kuramlarını içeren broşürü 20 Kasım'da yayınlandı. Lyon, 21 Kasım'da verdi bunun karşılığını.[5] Lyonluların verdiği karşılık öylesine kesindi ki, kimsecikler politika yazarının eseri üstüne bir tek söz etmedi.

Lyon olayları, ne uçurumlar sermedi gözler önüne! Bütün yurt, açlıktan yarı yarıya bitkin, hiç değilse bir tek kurşunla ölmek için mitralyözlerin önüne koşan bu hayaletler ordusu karşısında acınıp yedi bitirdi kendini.

Hem, yalnız Lyon'da değil, her yerde, vergilerin yükü altında ezilip ölmektedir işçiler. Daha dün, politika sahnesine çıkmalarını özgürlüğün kazanılmasına bağlayan bir başarıdan koltukları kabaran; bütün Avrupa'yı yeni bir ruha kavuşturacak olan bu adamlar, açlıkla uğraşmaktadırlar. O açlık ki, Restorasyon'un onursuzluğuna eklenen bunca onursuzluğa kızıp öfkelenecek güç bırakmamaktadır artık. Can çekişmekte olan Polonya'nın feryatları bile, kendi mutsuzluklarını düşünmekten alıkoyamadı onları. Ancak kendilerine ve çocuklarına dökecek kadar gözyaşları kalmıştı. Ne acıdır ki, o, kökü kazılan Polonyalıların acılarını unutturabilmiştir!

---

[5] Burada söz konusu olan, dokumacıların 21 Kasım 1831'de başlattıkları, 3 Aralık'ta orduca bastırılan ayaklanmalarıdır.

İşte, Temmuz Fransası, kuramcıların bizim için kotardıkları Fransa! O esriklik günlerinde bizler, silah omuzda, kaldırımları sökülmüş sokaklarda, barikatlarda, göğüsler mutluluktan kabarmış, başarımızdan şaşkına dönmüş gelişigüzel dolaşırken, Marseillaise'imizin uzaktan uzağa kükreyişini duyan halkların sevincini ve kralların korkudan solduğunu hayal ederken, kim derdi ki, bunca sevinç, bunca başarı böylesi bir yasa dönüşecekti? Hani şu burjuvaların içki mahzenlerinden korka titreye çıkıp, partallarını öptükleri, hayran hayran, ağlaya hıçkıra çıkarsızlıklarından, yılmazlıklarından boyuna söz ettikleri işçilerin, şu altı kadem boyundaki işçilerin, kaldırımlarda, dövüşe dövüşe elde ettikleri kaldırımlarda, yoksulluktan öleceklerini kim düşünebilirdi? Hayranlarının onlara *toplumun yarası* diyeceklerini kim aklından geçirebilirdi? Siz ey yüce gönüllü gölgeler, şanlı şerefli işçiler, savaş meydanında, can çekişen ellerini son bir kez sıktığım, can çekişin yüzlerini paçavralarla örttüğüm işçiler! Irkınızı tutsaklıktan kurtarması gereken bir başarının ortasında, mutlu öldünüz. 6 ay sonra, çocuklarınızı zindanların dibinde buldum yine ve her gece berbat yatağımda, onların iniltileri, cellatların küfürleri ve feryatları bastıran düdük sesleri arasında uyukladım durdum.

Baylar, güçlerini denemiş olan, kendilerini kavgaya iten koşuldan daha kötüleri içinde bulunan bu adamlara kıyasıya yapılan hakaretlerde, bir düşüncesizlik, bir utanmazlık yok mu? Başarıdaki ılımlılığına kurban gidip aldatıldığını halka yana yakıla anlatmak akıl işi midir? Proleterlerin bağışlayıcılığına artık gerek olmadığına mı inanılıyor ki, tam bir güvenlik içinde, onları katı yürekli saymayı göze alabiliyorlar? Öyle görünüyor ki, halkın öç alma duygularını önlemenin çaresi olarak, onları önceden abartma yoluna gidiliyor, bu abartma, bu hayal ürünü öldürme ve yağma anlatımları gerçeği önleyebilirmiş gibi. Yengiden sonra silahlarını bırakan insanların göğüslerine süngü saplamak kolaydır.

Pek o kadar kolay olmayacak bir şey varsa, o da, bu başarının (yenginin) anısını ortadan

kaldırmaktır. İşte, neredeyse 18 ay oluyor, 48 saatte devrilen, parça parça yeniden kurulmaya çalışılıyor. 18 aylık gericilik, 3 günlük eseri sarsamadı bile. Hiçbir insan gücü, kotarılan işi hiçliğe indiremez yeniden. Nedensiz bir sonuç olur mu diye sızlanan kimseye sorun bakalım, sonuçsuz nedenler olur mu diye. Fransa, 6 bin kahramanın kucaklaşmasından gebe kaldı. Doğum uzun ve acılı olabilir. Ama, bağrı güçlüdür onun, zehirleyici kuramcılar, çocuğunu düşürtemeyeceklerdir onun.

Temmuz ayaklanmasının silahlarına el koydunuz. Evet, ama mermiler namludan çıktı. Parisli işçilerin mermilerinden her biri, dünyayı dolaşmak üzere yoldadır. Durmadan vuruyorlar. Özgürlüğün ve halk mutluluğunun bir tek düşmanı ayakta kalmayıncaya kadar da vuracaklardır.

"Toplum yasaya dayanmaz. Tersi bir görüş, hukuki bir kuruntu, bir safsata olur... Burada elimde tutmakta olduğum 'Code Napoleon' (Fransız Medeni Kanunu) modern burjuva toplumunu yaratmış değildir. Tersine 18. yüzyılda oluşan ve 19. yüzyılda gelişen burjuva toplumu, bu kodda salt yasal anlatımını bulmaktadır. Toplumsal ilişkilere ayak uyduramadığı anda, salt bir kağıt parçası olarak değer taşıyacaktır."

MARX

ISBN 975-97349-0-7